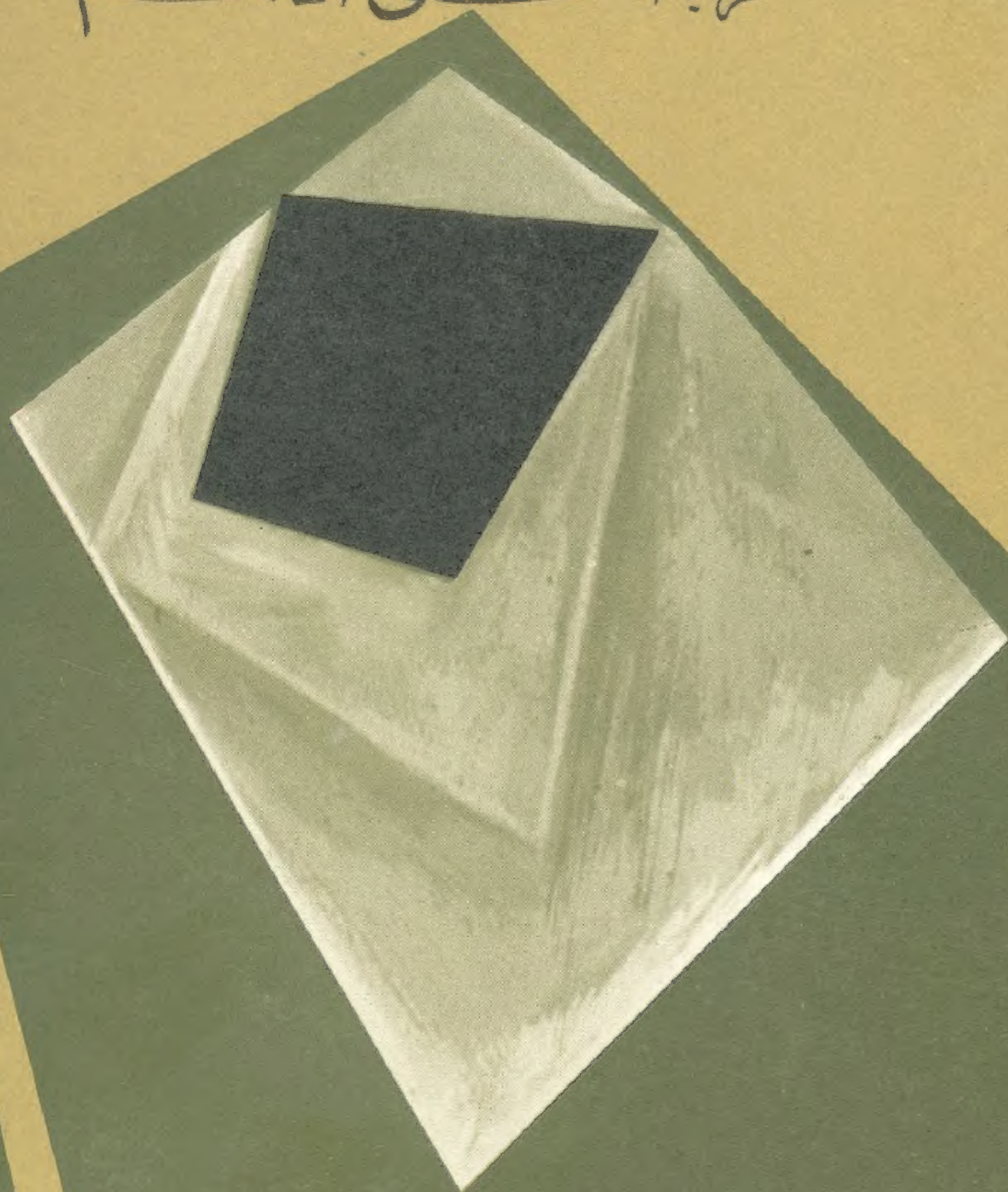


العزلة والمجتمع

تأليف: نيقولاى برديائف

ترجمة: فؤاد كامل عبد العزيز

مراجعة: على أدهم



العزلة والاجتماع

تأليف: نيقولاى برد يائثف

ترجمة: فؤاد كامل

مراجعة: على آدم



المكتبة الوطنية والارشيف لجمهورية سورية العربية

١٩٨٢

● هذه الترجمة لكتاب : Solitude and Society

● تأليف : Nicolas Berdyaev

● العزلة والمجتمع

العنوان في الأصل الروسى هو «الإنسان وعالم الموضوعات» ،
وعنوان الترجمة الفرنسية « خمسة تأملات عن الوجود »
Cinq Méditations sur l'Existence
ولكننا آثرنا عنوان الترجمة الانجليزية لأنه أكثر دلالة على
مضمون الكتاب .

برديائف

عرض لأرائه واتجاهاته

بقلم: الأستاذ علي أدهم

يقولاي ألكسندروفتش برديائف مفكرٌ روسيٌ ممتاز ، وكاتب شائق ، ومجاهد في سبيل عقيدته لا يقبل المساومة ، ولا يعطي اللبان . تقوم فلسفته على تجربته الروحية ، ورؤيته الحسية ، وتزعته الصوفية ولا تهول كثيرا على التحليل المنطقي ، واختبار المفاهيم العقلية ، فهي صدى لحياته الداخلية ومعتقداته اليقينية ، وقد اجتذب تفكيره الأنظار ، وذاعت شهرته ، ونقلت مؤلفاته الكثيرة الى لغات عدة ، وتناولها الباحثون بالعناية والتقدير .

وقد ولد برديائف سنة ١٨٧٤ في مدينة كييف أول مركز للمديانة المسيحية في روسيا ، وكانت أسرته من أعيان الأسر الروسية وتلقى تعليمه في إحدى المدارس الحربية ، وفي سنة ١٨٩٤ وهو طالب في الجامعة تحول الى الماركسية ، وتأثر بتعاليمها ومنهجها في البحث والنظر وخلال السنوات الأربع التالية اعتقلته الحكومة القيصريّة مرتين ، وفي المرة الثانية - سنة ١٨٩٨ نفى الى فولجودا مدة سنتين ، ولما عاد من منفاه أقبل بكليته على حياة بطرسبرج الفكرية . وأخذ يتحول شيئا فشيئا عن الماركسية الى المثالية ، ولكنه لم يقطع صلته بالمفكرين الثائرين على النظم التي كانت سائدة في روسيا . ولما حدثت ثورة فبراير سنة ١٩١٧ وكان - لمدة قصيرة - عضوا في مجلس الجمهورية ، وبعد ثورة

اكتوبر فى السنة نفسها سجنته السلطات الشيوعية مرتين ، المرة الاولى سنة ١٩٢٠ لاتهامه بالاتصال بالفوضويين ، ولما ظهرت براءته أطلق سراحه والمرة الأخرى سنة ١٩٢٢ ، وكان قد عين أستاذا للفلسفة فى جامعة موسكو رغم اعلانه الخروج على الفلسفة الماركسية ، وقد أعقب اعتقاله فى سنة ١٩٢٢ نفيه من روسيا ، وقد ذهب فى بادئ الأمر الى ألمانيا ، وأخذت بوادر الحركة النازية تلوح فى الأفق فترك برلين سنة ١٩٢٤ فأسس قاسدا بباريس ، واستقر به المقام هناك حتى وافاه الأجل فى سنة ١٩٤٨ .

وقد نشأ برديايف نشأة أرستقراطية ، وحينما بلغ الرابعة عشرة بدأ يقرأ فى شوق وتطلع شوبنهاور ، وكانت ، وهجل ، ودفعه ضيقه بالطبقة التى ينتسب اليها الى دراسة الماركسية ، ولما نفى الى فولجودا كان أكثر المتقيين بها من الديمقراطيين الاشتراكيين ومن الاشتراكيين الثائرين ، وقد تحدث عنهم فى كتابه عن « الحلم والواقع » قائلا :

« كنت أحبهم ، فقد كانوا قوما ظرفاء مخلصين لفكرتهم ومثلهم العليا ، ولكنى كنت أجدهم الجوفى فى صحبتهم خائفا ، مملا يضيق على الانسان ، ويكاد يخمد أنفاسه ، وعلاوة على ذلك فقد واجهت مظهرا لم يكن بعد قد تكشفت حقيقته وأعلن وجوده ، وهذا المظهر هو ما يمكن أن أسميه اتجاه المفكرين الروسيين الى ايشار الحكومة الكلية ، وهى الحكومة التى تطلب خضوع ضمير الفرد لضمير الجماعة خضوعا لا تردد فيه ولا مراجعة » .

ومعنى ذلك أنه كان فى ذلك الوقت يقبل برنامج الماركسية الاقتصادية والاجتماعى ، ولكنه يشور فى الوقت نفسه على ما يراه فيها من اهدار للحرية الشخصية .

وفى أثناء اقامته فى بطرسبرج اتصل بأكثر ممثلى الثقافة الروسية فى ذلك العهد مثل الكاتب الروائى النقادة مرزكوفسكى والروائى سولوجيب والكاتب البحاثة رميزوف وغيرهم من أعيان المفكرين الروسيين ومثل المقام فى بطرسبرج ، وانتقل الى موسكو ، واشترك فى تأسيس الجمعية الدينية الفلسفية بها ، وواصل الدراسة وثابر على الاطلاع والبحث ، ولما حدثت ثورة سنة ١٩١٧ رحب بها ووافق على الكثير من برنامجها ، ولكنه أخذ يعارضها بعد ذلك من وجهة النظر الفكرية لا من الناحية السياسية . وسيتبين للقارئ خلال التحسث عن آرائه

واتجاهاته : لماذا وقف من الثورة الروسية والحكومة الشيوعية هذا الموقف الذى أدى الى ابعاده عن وطنه ، وتعرضه لمحنة النفى والتشريد التى شقى بها وتمرس بآلامها ، وصبر لها صبر الكرام الأباة ، وبالرغم من أنه مات بعيدا عن بلاده فقد ظل شديد التعلق بها ، وفيها لها مؤمنا برسالتها مع شدة كراهيته للنظام الشيوعى وحملاته الموائية عليه واعتقاده أنه يشوه رسالة روسيا وفكرتها الحقيقية .

ولم يكن برديائف من الرجال الذين نهزمهم الظروف الخارجية غير المواتية ، بل كانت تزيده امعانا فى السير على خطته ، وتثير فيه عوامل النضال والمكافحة .

وقد كان برديائف يؤكد وجود الحق والخير والجمال باعتبارهما قيما مئالية مستقلة عن الصراع الطبقي والأحوال الاجتماعية ، ويرى أن الحق والعدالة هما اللذان يقرران موقفه من الواقع الاجتماعى ، وليس الواقع الاجتماعى هو الذى يتحكم فيهما ويقررهما .

ركان لونارسكى - وزير التربية الشيوعى - صديقا قديما لبرديائف ، وكان يذهب الى أن الحق غير المغرض واستقلال العقل وحق الحكم الخاص يناقض الماركسية ، لأن الماركسية ترى أن الحق تحتمله حاجات الطبقة الكادحة فى صراعها الطبقي ، ولذلك لم يكن غريبا أن يقع الخلاف بين الصديقين القديمين ، ويجد برديائف أنه لا محل له فى روسيا الشيوعية .

وبرديائف بوصفه من المؤمنين بالاشتراكية يعطف على تطلع الاشتراكيين الى طلب العدالة الاجتماعية ، ولكنه يرى فى الوقت نفسه أن اليساريين الروسين لا يحترمون كرامة الشخصية الانسانية ، ولا يسلمون بحقوق قوة الخلق الانسانية والنزوع الى الحرية ، وكان يعتقد أن انتصار الشيوعية فى روسيا أو فى غيرها من الدول سيأتى بنتائج غير سارة - ان أم يتمخض عن نكبات فاجعة ، وارتضى لنفسه أن تكون مهمته التبشير بفكرة حرية الروح والرسالة الخالقة للشخصية المستقلة .

وفلسفة برديائف مشتقة من تصوره للروح الانسانية ، وهو ينبذ الفكرة المادية القائلة بأن العقل ليس سوى مجرد اسم يطلق على أنواع معينة من رد الفعل فى العضوى الانسانى لمنبه من المنبهات ، وأن الانسان خاضع لتأثير البيئة من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية ، ومن الواضح

أن الإنسان يتلقى مؤثرات من بيئته المادية والاجتماعية ، كما يتأثر بتجارب التاريخ البشرى ، ولكنه فى الاستجابة لهذه المؤثرات جميعها حر فى جوهره وكائن فعال خالق ، وحتى فى المستويات الهابطة للوعى الإنسانى لا يتأثر الإنسان تأثراً آلياً إلا فى الأفعال المنعكسة ، ولكن الإنسان لا يقدر إلا بالمستويات العالية لوعيه . وبما فى استطاعته أن يبلغه ويحققه ، ومن هذه الناحية لا يسعنا إلا أن نعتزف بأن للإنسان روحاً خالقة ، وأن هذه الروح الخلاقة المبدعة تستطيع أن تنسق جهوده وتضم أشتاتها وتجمع متفرقاتها وتكون منها كلا مركباً ، وترسم له فى حرية وطلاقة طريق العمل وميدان الجهاد . وتمكنه من الانتفاع بالمادة التى يسرتها له الطبيعة والمجتمع والتاريخ ، وتطوع له أن يكون منها شبيهاً فذا يحمل طابعه الخاص ويعبر عن فرديته وأوحديته الإنسانية وهذه الروح تدرك بالبداهة وجود القيم الأخلاقية ، والإنسان وإن كانت تتحكم فيه البيئة الى حد محدود فإنه من ناحية أخرى يستطيع أن يعيد خلق البيئة على الصورة التى يريد ، والنكول عن معرفة الفرق الجوهرى بين عالم الروح وعالم الحرية والنشاط الخالق المشخصية الإنسانية وعالم الطبيعة الذى تتجلى فيه السيطرة الآلية والقوانين الجبرية - هذا النكول فى رأى برديائف يؤدى الى سوء فهم مشكلة الإنسان برمتها .

وإدراك الإنسان الحدسى للقيم وشعوره بالتزام التعبير عن الحب والحرية والخلق والحق والجمال مصدرها - فى رأى برديائف - أن الإنسان قد صيغ على مثال الله ، والإنسان فى جوهره خالق مبدع ، وقد يأخذ خلقه صورة خلق قيم جديدة ، ولكن صورة القيم منبثقة من طبيعة الله ، والقيم من ثم متسامية على الإنسان ، وأسمى نزوع للإنسان متجه نحو الله . وعند برديائف أن روح كل إنسان لها وجودها المستقل ولها حقوقها وإمكاناتها التى ليس لأى شىء سيطرة عليها ، وهو لذلك يرفض الفلسفات التى تنكر حق الروح فى الاستقلال والحرية ، أو التى تنتقص قوى الإنسان وإمكاناته ، أو التى تعتبر الإنسان مجرد آلة للروح العامة الشاملة ، كما كان يرى هيجل وشلينج .

ويقبل برديائف فكرة أن لكل إنسان رسالة وأن هذه الرسالة تتضمن تحقيق شخصيته تحقيقاً كاملاً . ومن عيوب الفلسفة المادية فى نظره أنها تضعف فى الإنسان الشعور برسالته ، والإنسان مدعو الى الحياة الحرة ، وقد اعتبر الفلاسفة الحريون الحرية حقاً من حقوق الإنسان ، وهى كذلك فى رأى برديائف كما وضح فى معارضته

للماركتسية وخلافه مع لورناسكى ، ولكنه لا يرى صواب الاكتفاء باعتبارهما حقا من حقوق الانسان ، فالحرية التزام ، ولا يستطيع الانسان أن يحقق رسالته الا فى ظل الحرية ، والحرية تتضمن قبول التبعة ، وواجب الانسان يلزمه قبول التبعة ، ولكل انسان استعداداته الخاصة ومواهبه التى يتفرد بها ، ولكل انسان نصيب من القدرة على اصدار الأحكام المستقلة ، وانماء شخصيته وممارسة قدرته على الابداع والخلق والاستمتاع بالاستقلال كل ذلك متوقف على حريته ، فالرجل الذى يرفض هبة الحرية ينكر طبيعته الحققة وينزل عن حقوق الروحية .

والناس يطلبون الحرية وفيهم الاستعداد لها ، ولكنهم فى الوقت نفسه يرهبونها ، وذلك لأنهم يخشون التبعة . وتاريخ البشر الى حد كبير سجل محاولات الانسان الانفريط فى حريته ، وقد أفرد البحاثه اريك فروم بحثا تحليليا لهذا الخوف من الحرية الذى يخالج نفوس الناس ، وتناول هذا الموضوع بردياثف فى كتابه عن « العبودية والحرية » وعنده أن الانسان يلجأ الى طرق كثيرة لاستعباد نفسه ويندر أن يسلم بعبوديته وتحقيق امكانيات الانسان متوقف على حريته ، ولكن تحقيق الحرية يستلزم محاولة بطلية وجهدا ومعركة وقبولا لمأساة الحياة وصبرا على آلامها ، وهو يحتقر الآداب القائمة على طلب المتعة ونشدان اللذة ، والجري وراء اللذات والمتع ، ويرى أن معناه قبول لون من شر أنواع العبودية ، وليس فى استطاعة الانسان أن يحقق وجوده الكامل ، ويمكن لقواه الخالقة وهو مستعبد لاشباع شهواته منهمك فى ارضاء حبه للمراحة والنجاح والمال والنفوذ والمتع الجنسية ، والحرية عند بردياثف معناها الخلق ، وهى التى تمكن الانسان من توجيه جهوده الى قنوات تعود بالخير على الانسانية .

ولكن فى طبيعة الانسان ازدواجا ، فالتحقيق الكامل للروح الانسانية لا يمكن أن يتم بغير معركة ، ونيل حرية الروح هو الغرض التاريخى للانسان ، والمشكلة الأولى هى مقاومة تلك القوى التى تأتى من داخل الانسان ، ومن المؤثرات الخارجية التى تحاول أن تستعبده ، ومن بين هذه المؤثرات شهوات الانسان وأوطاره ومطامحه .

وفى رأى بردياثف أن بعض النظريات الميتافيزيقية تميل الى استعباد الانسان ، فالمذهب الجبرى يتجه الى استعباد الانسان ، وكذلك شتى المذاهب التى تعتبر الانسان شيئا مثل سائر الأشياء الموجودة التى

تخضع للقانون ، ولا تعترف بأن في الانسان ذاتا خالقة ، لا تطيع القوانين المسيطرة على طبيعة الأشياء .

وأخطر أنواع العبودية في رأى بردياثف هي عبودية المجتمع ، ففي الجماعات البدائية كانت الشخصية ضائعة في غمار المجتمع ، وفي خلال تقدم الانسان التاريخي زاد تنوع الأفراد وتفاوت الشخصيات الانسانية زيادة عظيمة ، وتجلت أوحدية كل فرد ومواهبه الخاصة ، والحقيقة الجوهرية في الديانة المسيحية هي الاعتراف بأن كل انسان له قيمة في نظر الله باعتباره فردا ، وأن في صميم كل انسان روحا محبة خالقة لها الحق في الحرية ، وفي التعبير المستقل عن ذاتها ، ويعد بردياثف جميع علماء الاجتماع الذين يذهبون الى تأكيد أهمية المجتمع ، ويضعونها في مرتبة اسمنى عن الشخصية من الرجعيين ، وكذلك الذين يقولون ان المجتمع هو الذي يصنع الفرد ويكون الشخصية ، والحقيقة في نظره على تقيض ذلك ، فرسالته الشخصية الانسانية خلق المجتمع ، وهو بلحق ذلك بالرجعيين علماء الاجتماع الذين يرون أن مقياس الخير والشر في العادات والقوانين يرجع الى المعتقدات السائدة في أى مجتمع ، وعنده أن طبيعة الخير والشر الحقيقية تتكشف في أعماق الروح الانسانية ، وتبدو لبصيرة الانسان الخالقة ، ويعتقد بردياثف أن كل ما يصدر عن المجتمع ينزع الى الاستعباد في حين أن كل ما ينبعث من الروح يدعو الى التحرر والانطلاق ، وهو يسلم بأن الانسان يجعل المجتمع مثالا أعلى ، ويسبغ عليه العظمة والجلال ، ويؤله الدولة ويخلق منهما أساطير ، وبذلك يستعبد نفسه .

وكذلك الحضارة والصناعة تستعبدان الانسان ، وتثقل كاهله تعقيدات الوجود وتعدد الأشياء وتنوعها حتى يصبح متعثرا في شسباك تعوقه عن التعبير عن حاجاته التلقائية ، وقد أصبحت مسألة استعباد الانسان للآلة من المشكلات البارزة في العصر الحديث ، وقد بلغت الحياة مبلغ السرعة الجنونية التي تجعل الانسان يجد صعوبة في الاستجابة لها وعصر الصناعة متجه أبدا الى المستقبل ، وقيمة اللحظة الحاضرة عنده أنها وسيلة للحظات التالية ، وحينما تكون الأفراد مسوقة مدفوعة بتيار الزمن على هذا النمط لا تحظى بالراحة ولا تتاح لها الفرصة لتظهر أن في قدرتها أن تكون قوة حرة لخلق المستقبل ، وممارسة التفكير الهادى واستغراق في التأمل من الأمور اللازمة للشخصية الخالقة ، ولكن السرعة التي يفرضها عصر الآلة تكاد تجعل التأمل متعذرا ، ونتيجة الحياة

التي يحييها الانسان في غمرات السرعة تحلل النفس الانسانية وانفسادها الى حالات عقلية متتابعة الحلقات .

وليس هناك علاج لاستعباد الحضارة الصناعية للانسان في التعلق بفكرة « الانسان المتوحش السعيد » . ولكن هناك علاجا صالحا للذين يحتملونه وهو موالاة التأمل ، واجالة الطرف في أعماق النفس . واذاغة فكرة أن الشخصية الانسانية عليها أن تسيطر على الآلة ، ولا تمكن الآلة من السيطرة عليها ، واقناع الناس بأن رسالة الانسان هي أن يخلق بيئته ، لا أن يترك البيئة تتحكم فيه وتسيطر عليه .

وشر أنواع العبودية هو استعباد الانسان لنفسه ، وقد سبق ذكر أن الانسان ينزل في كثير من الأحيان عن حريته بمحض اختياره ، وفي الدول الآخذة بالنظام الكلي يصبح الناس عبيدا ، وتقبل أغابيتهم التنازل عن حريتهم في سرور وارتياح ، والأناية وحصر كل شيء في نطاق الذات مصدر هام من مصادر الاستعباد ، لأن ذلك يحبس الانسان في دائرة وعيه الخاص ، ويعوق تمدد النفس وتوسيع آفاقها ، ويمنع تأثيرها بنفوس الأحياء والاموات ، ويحول بينها وبين التعبير عن دوافع الحب والخلق الكامنة في نفسه . وقد وصف الكاتب المسرحي ايسن هذه الحالة في مسرحيته المعروفة بيرجنت . فقد أراد بيرجنت أن يحقق وجوده وأن تكون له فردية طريفة ففقد شخصيته . وهدم كيانه ، وصار عبدا لنفسه ، وقد يستعبد الانسان لأفكاره ، والتعلق العاطفي بفكرة من الأفكار والارتياط الشديد بقضية من القضايا قد يعرقل تقدم الانسان ويعوق نماء نفسه . وقد لعبت بعض الأفكار الدينية الجامدة دورا في استعباد الانسان ، ولا يزال سوء استعمال بعض الأفكار الدينية حتى اليوم سببا من أسباب التخلف وفقر الشخصية ، والانسان هو مبدع الأفكار وخالق النظم ، والعادات الاجتماعية ، والتقاليد ليست سوى أفكار أصبحت موضوعات ، وتحريره يقتضي ألا يظل مستعبدا لهذه الموضوعات التي خلقها ، وأن يظل قادرا على خلق آداب جديدة ، مصدرها الهام الروح الحرة التي تعبر عن نفسها بالنوازع الخلاقة ، وبواعث الحب والعطف .

وقد رأينا أن الناس في العادة يصبحون عبيدا لشهواتهم ، وحب السيطرة مصدر عظيم من مصادر الاستعباد ، وقد يستبد بالانسان طلب السيادة والنجاح والمجد وحب المخامرات ويستئذله الحرص عليهن ، ولا يستطيع الانسان أن يتخلص من كل هذه الألوان من ألوان الاستعباد الا

ببذل جهود روحية جبارة ، ولا تستطيع الشخصية أن تتجمع وتتماسك وتقاوم عوامل الانحلال والتفكك الا اذا كانت مالكة لحريتها ، متسامية على الأهواء العاصفة ، والميول المدسرة ، والشهوات الفتاكة . مستلهمة روح الحب ومستمدة من قدرتها الخالقة القوة على الثبات والكفاح .

ويرى برديايف أن من أشد أنواع العبودية وأقواها أثرا استعباد الدولة الكلية ، فهي تبسط سلطانها المطلق على الفكر والضمير ، والخضوع لها خضوع لقوة شريرة عظيمة السطوة تشجع كل ما يعد معيبا وبغيضا في الأخلاق الشخصية على الظهور والانطلاق ، فهي تشجع الجاسوسية والامعان في القسوة والارهاب والعذيب وتجسد القتل والغدر والكذب والتضليل ، وتزعم أن هذه الوسائل الشريرة تسوغها الغايات السامية التي تدعى العمل على تحقيقها ، وهي غايات لن تتحقق وسرعان ما ينساها الناس .

ويرى برديايف في مذهب عبادة الدولة شرا ضخما ، ولكنه مع ذلك لا يرفض فكرة الدولة في ذاتها ، لأن قوة الدولة لازمة لتحقيق الغايات الكبيرة ، ولا بد من قبولها منعا للفوضى ، ولكن على الدولة أن تناصر الآداب الشخصية ، أي الآداب التي تيسر للأشخاص اظهار قواهم الخالقة ، وامكانياتهم المستكنة ، وسائر مواهبهم وملكاتهم وقابلياتهم واستعداداتهم .

والدولة وحدها هي التي تستطيع مثلا تحرير العامل من الضغط الاقتصادي ، ويقول برديايف : أن ماركس كان على حق حين قال ان النظام الرأسمالي يجرد العامل من انسانيته ويجعله مجرد آلة ويستغله استغلالا قاسيا من أجل مصلحة الطبقة صاحبة الامتيازات ، والدولة وحدها هي التي تستطيع القضاء على الامتيازات الظالمة وتضمن حقوق الأفراد ، وميل الانسان الى الشر يجعل سلطة الدولة من ألزم ما يلزم لمنع الفوضى وتأييد القانون . والمذهب الفوضوي في رأي برديايف قائم على تصور مخطيء من ناحية الاعتقاد بأن الانسان بطبيعته نزاع الى الخير ، وحقيقة أن المجتمع المثالي هو المجتمع الخالي من القوانين والذي لا يكون فيه لأي انسان سلطان على غيره من الناس ، ولكن من التفاؤل السطحي أن نظن أن مثل هذا المجتمع قريب المنال ميسور التحقيق ، والشئ الهام هو ألا يطغى سلطان الدولة على الروح الانسانية ، وألا يكون لها سيطرة على الضمائر ، وألا تعترض التقدم الحر للشخصية الانسانية ، ووظيفة الدولة أن تضمن حرية التقدم الذاتي ، وتحمي النظام القائم ، وتقضي على عوامل الفوضى .

ويشير بردياثف الى خطورة التركيز الشديد ، والامعان في البيروقراطية ، وينصح بالأخذ بنظام اللامركزية ، دفعا لأخطاء الجمود والعقم والاستعباد .

وبفروق بردياثف بين الشخصية والفردية ، وعنده أن الفرق بينهما فرق أساسى ، فالرجل الفردى يعنى بالتعبير عن رغباته تعبيرا لا حدود له ويستشعر دائما أنه فى عزلة عن سائر الناس ، ولكن صاحب الشخصية يرى أن له رسالة وأن عليه أن يقوم بنصيبه فى خدمة الانسانية ، وعنده أن الشخصية لا تنمو وتتقدم الا فى كنف الحب والعطف والشعور بمعنى الجماعة وبالعمل الخلاق الموجه الى الخير العام الشامل ، وأنصار المذهب الشخصى اشتراكيون ، ولكنهم يرون أن تراعى الاشتراكية فى تحقيق مثلها القيم الشخصية وتوسع المجال للفوضى الشخصية الخالقة .

ويمكن أن ندمج خلال ما تقدم أن بردياثف يجعل الشخصية الحرة الخلاقة محور مذهبه ومناطق تفكيره ، وليست الشخصية عنده وسيلة ، وأن الغاية هى النمو الحر الكامل الشخصيات ، وعنده أن الوجود الحق هو وجود الشخصية الحرة ، وإذا كان أساس المعرفة الفلسفية الحققة تجربة الفيلسوف نفسه ، فان تجربة بردياثف الشخصية هى باعث فلسفته ونقطة ابتدائها وهدفها ، فقد رفض بردياثف النظام الذى فرض عليه فى روسيا ، وأبى المساومة فى قبوله ، على أن الشخصية عنده ليست شيئا جاهزا قد فرغ منه وتم تكوينه ، وانما هى مثل أعلى يجاهد الانسان طوال حياته فى سبيل تحقيقه ، والشخصية كفاح مستمر وجهاد دائم وانتصار متواصل على الاستعباد ، وايس فى استطاعة الانسان أن يحقق امكانياته الا بالجهاد واحتمال الآلام ، والرجل الذى يخضع للقوى الخارجية وينقاد لشهواتها يقف نموه ، ويتعطل تقدمه ، ويفقد حريته ، ولا تنمو الشخصية الا عن طريق شعور الانسان برسائلته وحبه للبشر ، وبذله الجهد فى مساعدتهم ، واثراء الحياة الانسانية ، على أن تحقيق الشخصية شئ نادر ، والشخصية فى معظم الناس تظل قوة كامنة قد يقضى عليها الانحلال والاذعان للمجتمع وغلبة الشهوة ، أى أن نمو الشخصية كاملا يستلزم عنصرا من عناصر التنسك والسيطرة على الدوافع والأهواء .

ويأخذ بردياثف على الفلسفة اليونانية أنها وجهت عنايتها الى الموضوع وصورته وقصرت فى ادراك معنى تجربة الذات باعتبارها حرة خلقة ، وقد تفوقت المسيحية عليها من هذه الناحية وكان لها تأثير هام فى التحرير ، ولكن المسيحية خلال تقدمها اكتسبت بعض عناصر

الهيلينية ، واستعانت بفلسفة أرسطو ، والفلسفة الحديثة في اتجاهها الى أن تحرير الروح الانسانية أقرب الى طبيعة المسيحية من الفلسفة المدرسية التي سادت في العصور الوسطى .

وقد أبعدت الفلسفة الألمانية في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر الفلسفة عن العالم الموضوع ، ولكن بردياثف يرى أنها في قيامها بهذا العمل أنكرت الحرية ، فهيجل يتحدث على الدوام عن الروح العامة التي تعبر عن نفسها في الانسان ، وهو من ثم لا يرى أن الانسانية وحدة حرة قائمة بذاتها . وانفاق هيجل في التسليم بوجود حقيقة الروح الانسانية هو الذي جعله مستعدا لأن يجعل الفرد خاضعا لقوة أسس منه مثل قوة الدولة .

والفلاسفة من غير المدرسة الألمانية مثل فلاسفة المدرسة الانجليزية وعلى رأسهم فرنسيس بيكون تحرروا من سسلطة اللاهوت ليخضعوا لسلطة أخرى ، وهي سلطة العلم الذي حاول القضاء على الفلسفة والميتافيزيقا ، ويحمل بردياثف على هذا النوع من العلم حملة شعواء ، وهو يرى أن نتيجة العقلية المستعبدة التي حاولت أن تستعبد قوى الروح الأسس وتجعلها خاضعة لاحدى الملكات التابعة لها من أجل مصلحة ما تسمية النشاط العملى ، ويؤكد بردياثف أن المعرفة الفلسفية تتميز من المعرفة العلمية وأنها أسس منها مكانة وأجل شأن ، وللفلسفة فى نظره أسس حدسى ، ولكل فيلسوف حق حدسى طريف خاص به ، والفلسفة تقوم على مجموعة تجارب الوجود الانسانى ، وهى تجارب تشمل تجارب الانسان العقلية والارادية والعملية ، وذلك فى حين أن العلم مقصور على ناحية واحدة من ناحية التجارب الانسانية وهى التجربة العقلية ، ومسألة القيم مسألة شعورية ، ومع ذلك فان القيم لها المنزلة العليا فى المعرفة الفلسفية ، والفلسفة هى التى تقرر معنى العلم مستعملة معيار القيم الذى يعجز العلم عن الاتيان به أو الحكم عليه ، والمعرفة العلمية معرفة العالم الموضوعى وليست معرفة العالم الوجودى للروح الخالقة ، وقد ساعد العلم فى بسط سيطرة الانسان على المادة ، ولكن جعل العلم مسيطرا على الدين والفلسفة أدى الى انتشار أن فكرة الكائنات البشرية ليست غايات فى نفسها وانما هى مجرد وسائل ، وساق الى انكار حقوق الفرد ، واذا أسفر ذلك عن فناء الجنس البشرى فان جانبا من تبعة ذلك يقع على عاتق العلم .

والماركسية إحدى مظاهر هذه النزعة العلمية ، وقد قالت الماركسية بحق ان على الفلسفة أن تغير العالم ، ولكنها أقامت هذه الفكرة على أساس من الفلسفة المادية ، والمادية ترى أن الانسان من مخلوقات البيئة الاجتماعية ، ومن ثم استخلصت أن على المجتمع أن يعمل على الفلسفة بدلا من التسليم بأن الفلسفة تبلى على المجتمع ، ويرى برديايف أن الماركسية تذهب الى الاعتقاد بأن الحياة الروحية يمكن أن تتناول على نفس الأسس المعمول بها في الحياة المادية ، وأن الروح والفكر والثقافة الخالقة قابلة لأن تخضع للنظام الذي تخضع له الحياة الاقتصادية والحياة السياسية ، ومحاولة تنظيم الفكر تسفر في مثل هذه الحالة عن تقوية جهاز الشرطة والجاسوسية ، وهو لا ينظم الفكر ولا يقضى على الفوضى ، وانما ينظم الفوضى ويقضى على الفكر .

والماركسية والنزعة العلمية السائدة تتضمنان مد الحياة الانسانية الى المستقبل على حساب الحاضر ، فالحياة الواهية تعد حياة بائسة شقية ، وان الثورة الاجتماعية وتطبيق الوسائل العلمية على المجتمع سيكفلان للمستقبل حياة رغدة سعيدة .

ورأى الماركسية في التاريخ قائم على الاعتقاد بأن المادة والنظم الاجتماعية خاضعان للقوانين الديالكتيكية ، ويرى برديايف أن الماركسية تسلب التاريخ روحه لتعلقها بفكرة أن الواقع التاريخي الجوهرى هو الحركة المادية الاقتصادية ، وكما أن الانسان له روح وجسد فكذلك التاريخ له ثنائيته في نظر برديايف ، ومعنى التاريخ يتجلى له في الصراع بين الروح والطبيعة ، فالروح تحاول أبدا السيطرة على الطبيعة ، وأن تتغلب على جبرية الطبيعة وأن تنفخ حياة الانسان جميعها بما عندما من حرية ، والرجل الذى بلغت شخصيته أوفى مراحل الاكتمال هو الرجل الذى أصبحت جهوده جميعها منبعثة من روحه الخالقة ، في حين أن الانسان الواقع في قبضة التاريخ الأرضي يخضع للضرورات ، ولا يكاد يبدو أثر للروح الحرة في أعماله ومواقفه ، واللحظة الحاضرة في رأى برديايف تحمل كل ما له معنى في الحياة ، لأن الانسان يستطيع أن يجعل هذه اللحظة خالدة عن طريق الحب والخلق والابداع ، ويصل الانسان الى الحكمة حينما يعرف كيف يجعل لكل لحظة من لحظات حياته معنى ودلالة .

وبرديايف من ثم يرى التاريخ صراعا مستمرا بين الزمن والابدية ، ولكن ذلك ليس معناه أن هناك تقدما مستمرا يدل على تزايد انتصار

الروح ، وهو يرفض الرأى القائل بأن السعادة والكمال لا يتحققان الا فى العصور المتأخرة ، وأن على الأجيال السابقة أن تحتل الشقاء لتسعد الأجيال اللاحقة ، وعنده أن كل فرد خلال التاريخ عنده امكانيات بلوغ الأبدية فى كل لحظة من لحظات حياته ، ومن ثم فإن معنى التاريخ يمكن الوصول اليه فى كل لحظة .

ويقسم برديائف ما يسميه التاريخ الارضى الى أربعة عصور :
العصر الأول هو العصر السابق لظهور المسيحية ، والعصر الثانى ينتهى بظهور توما الاكوينى ، وفى هذا العصر سيطرت الكنيسة الكاثوليكية على كل مظهر من مظاهر الحياة الانسانية أو على الأقل بذلت جهدا فى سبيل هذه السيطرة وقد نجحت فى أكثر نواحي الحياة ، وقد كان العصر الوسيط عصر التنسك والزهادة لأن الكنيسة أعلنت فيه الحرب على الأهواء والميول الانسانية ، وهذا التنسك قوى الجوانب الروحية فى الانسان ولكنه أنكر عليه الحرية ، لأن رجال الدين حاولوا اقامة حدود لقوى الانسان الخالقة فى التعبير عن نفسه ، والعصر الثالث يبدأ من عهد احياء العلوم والاصلاح الدينى ، وقد أطلق هذا العصر قوى الانسان الخالقة ولذلك ازدهرت الروح ازدهارا رائعا فى ميادين الفن والعلم والثقافة ، ولكن النزعة الانسانية التى بدأت فى ذلك العصر باطلاق قوى الانسان انتهت - فى رأى برديائف - باضعاف تلك القوى ، ومرد ذلك الى العيوب الكامنة فى النزعة الانسانية ذاتها ، والنزعة الانسانية تجعل الانسان مركز الكون ، وتؤكد حقه المطلق فى التعبير عن فرديته ، وكذلك حقه المطلق فى حرية الفكر ، وهى بذلك توسع المجال أمام الانسان لتأكيد ذاته واظهار قدرته على الخلق والابداع ، ولكنها ان كانت من ناحية ترفع الانسان كما يبدو فانها من ناحية أخرى تهبط به ، لأنها تقربه من حياة الطبيعة تلك الحياة الحيوانية ، اذ أنها تعتبر الانسان مخلوق الدوافع الطبيعية والغرائز ، وهكذا أدى ابتعاد النزعة الانسانية عن مسيحية العصور الوسطى الى الامعان فى تأكيد النفس ، واتجه هذا التأكيد الى انطساق الدوافع الغريزية ، وقد أضعف هذا الانطلاق قوة تماسك الشخصية ، وبغير هذا التماسك يعجز الانسان عن النهوض برسائلته فى الحياة ، وواضح من ذلك أن برديائف يرى أن النزعة الانسانية التى صارت عاملا هاما فى الحضارة الحديثة كانت فى الوقت نفسه من عوامل اضعاف الشخصية والقوى الخالقة ، وقد ظهرت آثار الضعف فى العصر الحديث .

ويسمى بردياتف العصر الرابع للتاريخ الأرضى العصر الوسيط الجديد وهو يعتقد أن الانسانية قد بدأت الانتقال الى هذا العصر ، وهو الذى سينهى عصر التحلل الذى نجم عن شسيعوع النزعة الانسانية ، وسيبرى هذا العصر تألفا جديدا بين ما هو مقدس وما هو أرضى ، وسيكون هذا الاتحاد مختلفا عن الاتحاد الذى تم بينهما فى العصر الوسيط ، وذلك لأنه سيفسح مكانا مرموقا للحرية والقوى الخالقة ، ويوفق بين الدين وبين العلم والفلسفة والفن والحياة الاجتماعية . وسيمتاز هذا العصر بالناية بالجانب الروحى فى الانسان واعتباره عاملا هاما فى المجتمع الانسانى ، وسيشاهد هذا العصر ازدهارا رائعا للفن والثقافة ، ويتغلب على المشكلات السياسية والاقتصادية التى تبدو فى الوقت الحاضر شديدة التعقيد مستعصية على العلاج ، ولا بد لذلك من الايمان بالله وبالانسان . ولذا يكره بردياتف الآراء التى تميل الى انتقاص الطبيعة الانسانية كما يهاجم الصوفية الزائفة - فى رأيه - وهى تلك الصوفية التى تتنكر للدنيا ، وتجاهى المجتمع ، وتبدي عدم الاكتراث بالحوادث الجارية ، والمتصوفة من هذا الطراز يجدون مصدر الشر فى النوازع الانسانية ومطالب الجسد ، ويكبر عليهم ذلك فيسرفون فى كبت تلك النوازع والتعامل على أنفسهم ، وينتهى بهم الأمر الى كراهة اخوانهم البشر واحتقارهم ، وقد كشف فرويد سوء مغبة هذا الكبت ، وأظهر أن تلك النوازع المحتبسة تحاول التفلت ، وتتخذ لها مسارب ومخارج تدل على الاضطراب النفسى والفوضى الداخلية وخير وسيلة لمقاومة النوازع السيئة والشهوات الضارة هى ايقاظ قدرة الانسان الخالقة واثارة قواه الروحية ، وذلك بتوجيه ارادة الانسان الى غايات أسمى ، وفى هذه الحالة يمكن تحويل الأهواء المدمرة الى ميول خالقة تخدم الروح وتنفع المجتمع ، أما القضاء على الارادة والاسراف فى الضغط على الميول والنوازع الانسانية فانه يؤدى الى فقد الشخصية واقفارها ، ويطيل بردياتف فى التفريق بين نزعتة الصوفية الايجابية القائمة على الحب والحرية وتشجيع القوى الخالقة والنزعة الصوفية السلبية المبغضة للحياة والاحياء التى لا تصلح حالا ، ولا تأتى بخير ، وتغرق الانسان فى مستنقع من اليأس والتشاؤم .

ويمكن أن نستخلص مما تقدم أن بردياتف مفكر حدسى كما ذكرت ، وفلسفته تعبير عن حياته الداخلية وعواطفه العميقة وتجساربه الفكرية والعملية ، وثمررة اطلاق واسع على المذاهب الفكرية فى مختلف العصور والحضارات ، ومراقبة للأحداث الكبرى التى حدثت فى حياته ووقع

بعضها تحت بصره ، ويخيل لي أن هذا الرجل بتجربته الروحية العميقة
وإدراكه الحدسي الكاشف قد ألقى الكثير من الضوء على مشكلة الإنسان
في العصر الحاضر وموقفه بين مختلف التيارات الفكرية والسياسية
والاقتصادية .

ومن أهم نواحي تفكيره وأبرزها عنايته بالشخصية الإنسانية
واستقلالها الروحي ، ومقاومته للمذاهب الكلية في سبيل صيانة هذا
الاستقلال والابقاء على كرامة الإنسان .

وضيقه بالأحوال السائدة لم يدفعه إلى معسكر الفوضويين ولا إلى
جماعة المنهزمين اليائسين ، بل زاده إيمانا بالحاجة إلى الحكومة القوية
التي تسترشد بالقيم الروحية ، وتقيم الوزن للشخصية الإنسانية ، لأن
قوة الدولة متوقفة على قوة الأفراد الذين تتكون منهم الدولة ، وكلما كان
هؤلاء الأفراد أصحاء يستلهمون في أعمالهم روح الحب ، ولا تجد قواهم
الخالقة ما يعترض نشاطها كانت الدولة أقدر على علاج المشكلات ومواجهة
الأحداث وإزالة العقبات من طريقها .

وقد عبر الرجل عن آرائه ونظرياته في سلسلة له من الكتب
القيمة منها : كتاب « العبودية والحرية » وكتاب « الحرية والروح »
و « مصير الإنسان » و « معنى التاريخ » و « الفكرة الروسية » وكان
يبسط أفكاره ويوضح وجهة نظره في حماسة وحرارة وبلاغة متألقة ،
ويدعم تفكيره بمناقشة المذاهب الفلسفية وكبار المفكرين القدماء منهم
والحديثين ، مما يجعل قراءه مدينين له بالكثير .

التأمل الأول

■ موقف الفيلسوف الفاجع
ومشكلات الفلسفة

الفصل الأول

● الفلسفة بين الدين والعلم

● الصراع بين الفلسفة والدين

● الفلسفة والمجتمع

فاجع حقا موقف الفيلسوف ازاء العداء المصوب اليه من كل جانب . وقد اتخذ هذا العداء مظاهر شتى خلال تاريخ المدنية ، والحق أن الفلسفة أكثر جوانب الثقافة تعرضا للطعن ، بل ان مقدمتها الاولى توضع على الدوام موضع التساؤل ، وينبغي على كل فيلسوف أن يبرر أولا صحة دعواه لممارسة وظيفته . والفلسفة ضحية للهجمات المتضاربة ، فالدين والعلم كلاهما من أعدائها الصرخاء . وموجز القول أن الفلسفة لم تظفر في وقت ما بما يشسبه التأييد الشعبي من بعيد أو قريب ، كما أن الفيلسوف لم يحقق قط الشعور بأنه يشبع « مطلبيا اجتماعيا » أيا كان شأنه .

ويضع « أوجست كونت » الفلسفة - في نظريته الخاصة بالمراحل الثلاث للتطور الانساني - في المرحلة الوسطى حيث تساعد الميثافيزيقا على عبور الهوة بين الدين والعلم . وقد كان « كونت » نفسه فيلسوفا على الرغم من أنه أطلق على فلسفته اسم « الفلسفة الوضعية » أي العلمية ، وكان يعد هذه الفلسفة العلمية مقدمة لمرحلة علمية خالصة هي الفترة التالية في تطور الروح الانساني . وكان من لب المذهب الوضعي أن يرفض كل ترجيح أو استقلال للمعرفة الفلسفية ، وأن يخضع هذه الفلسفة مباشرة للعلم ، وهذه الفكرة التي نادى بها « كونت » أصبحت

أشد تغلغلا في الشعور العام مما قد يبدو لنا حينما ننظر الى مذهبيه
الوضعي بمعناه الضيق . وقد أصبحت كلمة « فيلسوف » من الكلمات
الشعبية خلال « عصر الاستنارة » ، بيد أن هذا الابتذال أساء الى الفلسفة
دون أن ينتج فيلسوفا واحدا يمكن أن نضعه في مصاف الفلاسفة
العظام .

ولقد كان الدين مصدر أول هجوم وأعنفه على الفلسفة ، وما برحت
المعركة سجالا بينهما حتى اليوم ، وما فتىء الدين قائما - رغم أنف
« أوجست كونت » - باعتباره وظيفة أبدية للروح الانسانية ، وهذا
الصراع هو الذي يطبع موقف الفيلسوف بطابع المأساة أولا وقبل كل
شيء . أما النزاع بين الفلسفة والعلم فأقل ضراوة ، والتعارض القائم بين
الفلسفة وتقوم بحلها هي عينها مشكلات اللاهوت ، غير أن رجال اللاهوت
تعبيرا ادراكيا ، وميدانا من ميادين المعرفة ، والمشكلات التي تضعها
الفلسفة وتقوم بحلها هي عينها مشكلات اللاهوت ، غير أن رجال اللاهوت
دأبوا دائما على اضطهاد الفلاسفة وتعذيبهم ، بل وإحراقهم في بعض
الأحيان ، ومما ينهض دليلا على أن هذا الاضطهاد لم يكن سمة من سمات
العالم المسيحي وحده تلك المعاملة التي لقيها الفلاسفة العرب من رجال
الدين (١) . ولدينا فضلا عن ذلك تلك الأمثلة المشهورة ، « فسقراط »
حكم عليه بأن يتجرع السم ، و « جوردانو برونو » أحرق حيا ،
و « ديكارت » أرغم على الالتجاء الى هولندا ، و « اسبنوزا » طرد من المجمع
اليهودي ، وهذه الشواهد تكفي للدلالة على ألوان التعذيب ، وصنوف
الاضطهاد التي صبها الممثلون الرسميون للدين على رموس الفلاسفة .

وكانت وسيلة الدفاع الوحيدة للفلاسفة هي أن يعرضوا جانبي
الحقيقة التي يدعون اليها . وينبغي ألا نرجع سبب هذا الاضطهاد
والتعذيب الى جوهر الدين نفسه ، وانما الى هذه الحقيقة وهي أن الدين
يميل الى أن يجعل من نفسه عنصرا موضوعيا في البناء الاجتماعي ،
والوحي - وهو أساس الدين - لا يتعارض مع المعرفة ، وانما على العكس
من ذلك هناك تجاوب بينهما ، فالوحي هو ما يكشف لي ، والمعرفة هي
ما أكشفه بنفسى ، فكيف يمكن أن يكون ثمة تعارض بين ما أكشفه عن
طريق الادراك ، وبين ما يثبت لي الدين ؟ بيد أن هذا النزاع يقع فعلا ،
ويضع الفيلسوف في مأزق فاجع ، لأنه بوصفه رجلا مؤمنا قد يكون مهينا

Cf. Gazail, by the Baron Carra de Vaux.

(١)

لقبول الوحي ، فعلى اذن أن نلتزم هذا التفسير في الطبيعة المعقدة للدين باعتباره ظاهرة اجتماعية ، وفي أن « ألوحى الالهى » - وهو الجوهر الخالص الأصل للدين - تدنس زود الفعل المباشرة للمجتمع الانساني الذي نزل فيه الوحي ، والوسائل التي يصطنعها الناس لاستغلاله في مصالحهم الخاصة . وهذه الحقيقة تمكننا من أن ننظر الى الدين من الوجهة الاجتماعية (١) .

ولا وجود لصلة أساسية بين الوحي والمعرفة مادام الوحي لا ينطوي على عنصر ادراكي ، والوحي لا يصير جزءا من المعرفة الا بفضل ما يضيفه الانسان اليه بفكره ، واللاهوت كالفلسفة كلاهما يتألف من أفعال انسانية بحثة من أفعال المعرفة . والتأويل العقلي للحقيقة التي يأتي بها الوحي هو في الواقع تعبير عن المجتمع أكثر من أن يكون تعبيراً عن العقل الفردي . ومن هنا كان الصراع بين الفلسفة واللاهوت ، بين الفكر الفردي والفكر الجمعي . وعلى ذلك يمكن أن يكون الوحي ذا أهمية كبيرة للمعرفة لأنه ينطوي على تجربة فلسفية متميزة ، وحادثة عالية تستطيع الفلسفة أن تحيلها الى مسلمات باطنة . فالمعرفة الروحية هي جوهر المعرفة الفلسفية ، وحدها الفيلسوف هو بالتالي حارس تجريبي .

وكذلك « لاهوت » يتضمن فلسفة تقرها الهيئة الدينية ، وهذا القول ينساق خاصة على اللاهوت المسيحي كما يعرضه ذكائرة الكنيسة . وقد كان الفكر الديني الشرقي متشعباً بالأفلاطونية ، والواقع أنه ما كان يستطيع أن ينشئ العقيدة المسيحية بغز الأساس الشكلي للفلسفة اليونانية . أما المدرسة الغربية (الاسكلائية) فكانت متشعبة بالفلسفة الأرسطية - التي لولا مقولاتها - وخاصة التفرقة التي وضعتها بين الجوهر والعرض - لما كان من الممكن أن تحدد فكرة المذهب الكاثوليكي عن « القربان المقدس » . ويقول « لابر تونير » - ولهذا القول ما يبرره الى حد ما - ان فلسفة العصر الوسيط لم تكن خادما للاهوت بالقدر الذي كان به اللاهوت خادما للفلسفة ، وفلسفة معينة بالذات (٢) ، كما هو الحال عند القديس « توما الأكويني » الذي أخضع اللاهوت للفلسفة الأرسطية .

(١) يورد كل من (ماركس) و « دوركايم » ملاحظات اجتماعية عدة يمكن تطبيقها ايضا على الدين . (المؤلف)

(٢) ويعني بها « بردياتف » الفلسفة الأرسطية . (المترجم)

ومن هنا كانت العلاقات المعقدة التي قامت دائما بين الفلسفة واللاهوت ، فمن ناحية اصطدم التفكير الفلسفى الحر « بالدجماتيقية » أو القطعية التي تميزت بها الفلسفة الجبرية ، وعن هذا الطريق ناصبت الفلسفة نفسها العداء ، وأصبحت ضحية لجمودها الخاص . ومن ناحية أخرى عاق تقدم العلم ذلك الخليط الذى يتألف من كل ما هو زائف فى الكتاب المقدس من الناحية العلمية من معارف فلكية وجيولوجية وبيولوجية وتاريخية ، وهى جميعا قامت على أساس من خرافات شاعت فى مجتمع بدائي . أما الوحي الدينى الخالص الذى نجده فى الكتاب المقدس فلا يمكن أن يقف عقبة فى سبيل العلم ، ولكن هذا الوحي الدينى يجب أن يتطهر من تلك العناصر الطفيلية سواء الفلسفية منها أو العلمية ، والتي يعود اليها السبب فى الخلافات التى لا تنقطع ، وعندئذ تخف وطأة المأساة الكامنة فى موقف الفيلسوف ، على ألا نلغى الفيلسوف نفسه . والفلسفة التى كانت لا تقنع بأن تتخذ لنفسها غايات دينية ، أصبحت لها الآن مطالب دينية . ولقد كان هدف كبار الفلاسفة دائما هو بعث الروح بعثا جديدا عن طريق المعرفة ، ولقد جنحوا الى اعتبار الفلسفة وسيلة للخلاص ، وهذا القول ينطبق على الفلاسفة الهندوس ، وعلى « سقراط » و « أفلاطون » ، وعلى الرواقيين و « أفلوطين » ، وعلى « اسبنوزا » و « فخته » و « هيجل » ، وعلى « فلاديمير سولوفيف » فى العصر الحديث . ولقد اتخذ « أفلوطين » موقفا معاديا للدين لأن الدين يقتضى وجود وسيط حتى يتم الخلاص ، بينما كانت الحكمة الفلسفية - وفق مذهبه - كفيلا بتحقيق الخلاص دون حاجة الى وسيط ، وهكذا لم يكن هناك نوع من الاختلاف بين اله الفلاسفة وبين اله « ابراهيم » و « اسحاق » و « يعقوب » فحسب ، بل كان هناك نوع من الصراع . وبلغ هذا التعارض أقصاه عند « هيجل » الذى جعل للفلسفة مركز الصدارة على الدين فى عملية التطور الروحى . وقد جرت الفلسفة على هذا التقليد ألا وهو أن تهدم المعتقدات الشعبية من أساطير ميثوثة فى حنايا الدين ، الى خضوع الانسان الأعمى لسلطة الماضى . . . وذهب « سقراط » ضحية لهذا الصراع ، ولكن اذا كانت الفلسفة تبدأ أحيانا بتنفيذ الأسطورة ، فانها تنتهى الى الاعتراف بها باعتبارها صيغة

تتجمع فيها المعرفة الفلسفية . وقد أثبت « أفلاطون » هذه الحقيقة حينما انتقل من « التصور » concept الى الأسطورة باعتبارها وسيلة لبلوغ المعرفة الحققة ، والفلسفة الهيجيلية تبين آثار ذلك الاتجاه في الفلسفة المثالية الألمانية .

ونستطيع أن نتعقب أصل هذا التعارض في المدنية الاغريقية ، فبينما كان الشعور الدينى عند اليونان يخضع الحياة للمصير ، كانت الفلسفة تخضع الحياة للعقل (١) . بيد أن الفلسفة الاغريقية - وقد ظفرت بتلك الأهمية الشاملة - قد وضعت الأساس للنزعة الانسانية الأوروبية ، فليس لنا أن نتوقع أن تتنازل الفلسفة يوما ما عن حقها في بحث المشكلات الأساسية الدينية وحلها اذا وسعها ذلك وهي المشكلات التي يطالب اللاهوت باحتكارها . وقد كانت النبوة ملازمة للفلسفة دائما ، فهناك اذن ما يبرر تقسيم الفلسفة الى فلسفة علمية ، وفلسفة لها طابع النبوة (٢) . وهذا النوع الأخير من الفلسفة هو الذى يجد نفسه فى صراع مستمر مع الدين واللاهوت . فالفيلسوف الحق لا يقنع بأن يفهم العالم فحسب ، ولكنه يود أيضا أن يغير هذا العالم ويصلحه ، بل أن يبعثه بعثا جديدا . وكيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، والفلسفة تهتم أساسا بالغرض من وجودنا ومصيرنا ؟ وقد ادعى الفيلسوف دائما أنه لا يستوحى حبه للحكمة فحسب ، ولكنه يريد أن ينشر هذه الحكمة نفسها ، فالانصراف عن الحكمة فى هذه الحالة انصراف عن الفلسفة نفسها (٣) . ومن الحق أن الفلسفة معرفة أولا وقبل كل شيء ، ولكنها معرفة جامعة تحيط بكل نواحي الوجود الانسانى ، وهدفها الأساسى هو أن تكتشف وسائل تحقيق المعنى . وقد قنع الفلاسفة أحيانا بالدعوة الى فلسفة تجريبية ساذجة أو فلسفة مادية ، بيد أن الطابع الأساسى للفيلسوف الحق هو حب ما بعد الطبيعة ، وهو فى هذا المجال يتصارع مع العالم المتعالى ، ويأبى أن يذعن لأى تفسير للمعرفة يجعل نشاطه مقصورا على العالم الأدنى . ومن هدف الفلسفة أن تبحث عبر حدود العالم التجريبى ، وأن تنفذ بذلك الى الكون المعقول . . الى العالم

(١) قدم « ل. برونشك » فى كتابه ، « تقدم التفسير فى الفلسفة الغربية » ترميزا ممتازا للفكرة الأساسية التى تقوم عليها الفلسفة اليونانية .

(٢) Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen.

(٣) Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft (Logos t. I).

المنعالي . واننى أميل ميلا شديدا الى الاعتقاد بأن الميتافيزيقا تنشأ عن
تبرمنا بالعالم الذى يحيط بنا واشمئزازنا من الحياة التجريبية .

واندماج الفيلسوف فى أعماق الوجود يسبق نشاطه الادراكى ، بل
يشمله أيضا . والفيلسوف لا يستطيع أن يبنى فى الفراغ ، كما أن
تعقبه للفلسفة لا يمكن أن يفصله أو يعزله عن الوجود مادام لا يملك إلا أن
يستخلص المعرفة من الوجود ومأساة الفيلسوف تحدث فى أعماق
وجوده ، ومشاركته الأصلية فى غريبة الوجود هى التى تيسر له فهم
الوجود ، ولكن ، أليس الدين هو حياة الانسان التى كشفها الوحي ،
حياته فى أعماق الوجود ؟ فكيف يمكن أن تتجاهل الفلسفة الدين ؟ هذا
هو جوهر المأساة كما يعانيها الفيلسوف ، فهو من ناحية لا يستطيع أن
يدعن - بل ينبغى ألا يدعن - حقا لسلطة الدين ، وهو من ناحية عرضة
لأن يفقد كل فكرة عن الوجود ، وما يمكن أن يصدر عنها من قوة ، حينما
يعرض عن التجربة الدينية .

وللحفظات الفلسفية دائما مصداق دينى ، فالمذاهب التى سبقت
سقراط ترتبط ارتباطا وثيقا بالحياة الدينية اليونانية ، واثمة اتصال
وثيق أيضا بين الأفلاطونية والأسرار الأورفية ، وفلسفة العصر الوسيط
مسيحية عن وعى وادراك ، كما تسيدت فلسفة كل من « ديكارت »
و « اسبينوزا » و « ليبنتس » و « بركلي » وكذلك المثالية الألمانية على
عناصر دينية ، بل انى أميل الى الاعتقاد - مهما يبدو فى هذا الاعتقاد من
غرابية - أن الفلسفة الحديثة عامة ، والفلسفة الألمانية خاصة أشد مسيحية
فى جوهرها من فلسفة العصر الوسيط بسبب موضوعاتها الرئيسية
وطبيعة تفكيرها ، وذلك لأن فلسفة العصر الوسيط كانت لا تزال قريبة
العهد بالفلسفات اليونانية والأفلاطونية والأرسطية من حيث مبادئ
تفكيرها ، ولم تكن المسيحية قد استطاعت بعد أن تتغلغل فى فكر
العصر الوسيط .

وقد نفذت المسيحية الى ماهية الفكر نفسه فى فجر العصور
الحديثة حيث صادف ذلك مولد الفلسفة الديكارتية ، وكشفت
عن ناحية جديدة من المشكلة الفلسفية بأن جعلت الانسان مركزا
للكون ، وهذا يتفق مع التغيير الثوري الذى أحدثته المسيحية ،
فقد كان الاهتمام بالموضوع هو الاتجاه الأساسى للفلسفة اليونانية
ولكن الفلسفة الحديثة تهتم بالذات ، وذلك نتيجة لتأثير المسيحية
فى تحرير الانسان من ربة العالم الموضوعى الطبيعى ، وكانت

مشكلة الحرية - التي لم تلعب دورا في الفكر اليوناني - هي النتيجة المباشرة لهذا التحرير . ومن الواضح أنني لا أعنى بذلك أن الفلاسفة الألمان كانوا أشد مسيحية من القديس « توما الأكويني » أو المدرسين ، أو أن فلسفتهم كانت مسيحية كلها ، فليست بنا حاجة الى القول بأن « القديس توما » كان أقرب الى الله من « كنت » و « فخته » و « شلنج » أو « هيجل » ، ولكن بينما كان من الممكن أن تظهر الناحية الفلسفية من مذهب القديس « توما الأكويني » في عالم غير مسيحي ، فإنه من المستحيل أن نتصور ظهور المثالية الألمانية خارج المسيحية . وقد كان من أثر المسيحية كلما نفذت الى أعماق الفكر والمعرفة أن تحرر الانسان من سلطة الكنيسة وقيودها اللاهوتية ، واكتسبت الفلسفة مزيدا من الحرية بأن استخلصت المسيحية مما شابها من عناصر فلسفية جبرية ، بيد أن رجال اللاهوت أبوا الاعتراف بهذا التحرير للوعي المسيحي أو الاعتراف بأن المسيحية قد أصبحت شيئا باطنا (محايثا) وهذه الباطنية كانت دائما مصدرا لقلق الكنيسة الرسمية ، ولكو الفلسفة شأنها في ذلك شأن الدين الحقيقي يمكن أن تترك أثرا طيبا بأن تطهر الدين من عناصره الخارجية التي لم ينزل بها الوحي ، ومن الاضافات الاجتماعية البحتة ، وأشكال المعرفة البالية .

ويزداد ضراع الفيلسوف البطولي حدة بظهور عدو آخر ، ويبدو حقا أن العالم كله يتحد لينكر على الفيلسوف حقه في التفكير الحر ، فما يكاد يتخلص من عوائق العقائد الدينية واللاهوت والسلطة الكنسية حتى صار ينتظر منه أن يسهم في عقائد العلم ، وما يكاد يتحرر من أوامر قوة عليا حتى يخضع لأوامر قوة سفلى . وهكذا وجد نفسه وقد اعترضت سبيله المعتقدات الدينية والعلمية في موقف من التقيد لا يمكن احتماله . ولم يسمح للفيلسوف بالتفكير الحر الا في فترات قصيرة فحسب ، ولكن هذه الفترات آتت ثمارها الفلسفية الرائعة . وموقف الفيلسوف لم يكن آمنا في يوم من الأيام ، فإنه لا يستطيع أن يطمئن الى استقلاله ، وإنما يبقى دائما هدفا للنفور . وحتى « الجامعة » لا ترضى به الا على شرط أن يلتزم الصمت فيما يتعلق بفلسفته الخاصة ، وأن يكرس عنايته أولا لتاريخ الفلسفة ، ولمذاهب الفلاسفة الآخرين .

والعلم غيور من الفلسفة شأنه في ذلك شأن الدين . وهو كالدين ايضا قد شيد مذهبيا يزعم أنه من الممكن استبداله بالفلسفة . وهذه القطعية العلمية هي حقا المصدر الرئيسي للهجمات التي توجه الى الفلسفة ،

اذ ان العلم لم يكتف بأن يتقدم باستمرار فى تضيق مجال الفلسفة ، ولكنه حاول أيضا أن يقضى عليها قضاء تاما ، وأن يستبدلها بادعائه الشمول ، وهذه المحاولة هى ما تعرف عادة باسم « النزعة العلمية » ، scientism ويعرفها « ماكس شيللر » بأنها « ثورة العبيد » أو ثورة الأدنى على الأعلى (١) . وهذا حق ، اذ ماذا يدفع الانسان الى أن يرفض الخضوع للدين اذا كان قد رضى بأن يخضع للعلم ؟ ومن رأى « شيللر » أن الفلسفة اذا كانت استسلمت للايمان فانها كانت تستطيع أن تسيطر على العلم ، وهو بالطبع لا يقصد بالايمان اللاهوت أو سلطة الكنيسة الخارجية — أى الدين بعد أن أصبح هيئة اجتماعية ، فالايان لا يستطيع أن يستعبد الفلسفة ولكنه يستطيع أن يمدّها بالغذاء فحسب ، غير أن الفلسفة فى صراعها مع الدين من حيث هو سلطة متحركة تعاقب أبحاث الفلسفة الجريئة بالاعدام حرقا قد انتهت الى العزوف عن الايمان بوصفه نورا داخليا يمهّد السبيل الى المعرفة .

هذه هى الظروف التى تأمرت لكى تجعل من موقف الفيلسوف موقفا فاجعا . ولكن ، ربما كانت المأساة كامنة فى الموقف نفسه سواء أكان الفيلسوف مؤمنا ، أم لم يكن ، فاذا كان الفيلسوف غير مؤمن فان تجربته وأفقه يضيقان ، ويوصد شعوره فى وجه العوالم كلها اللهم الا عالمه وحده ، وتجذب معرفته ، ويفرض قيوده الخاصة على الوجود ، فانهدام المأساة هو مأساة الفيلسوف الذى يفتقر الى الايمان ، وبينما ترى أن الايمان مرادف للشعور بالعوالم الأخرى ، وبدلالة الوجود ، فان فيلسوفا من هذا النوع يصبح فى نهاية الأمر عبدا لحريته الخاصة . ولكن حينما يكون الفيلسوف مؤمنا من ناحية أخرى فان مأساته تتخذ صورة مغايرة ، اذ يصطدم فى محاولته لممارسة نشاطه الذهنى بالنظام الاجتماعى الذى يصبح فيه الايمان شيئا خارجيا عن طريق سلطان الكنيسة وعلى أيدي رجال اللاهوت الذين يفرضون قيودهم من اتهامات بالالحاد وما يجره ذلك من اضطهادات مختلفة . وهذا التعارض يصور الصراع الدائم بين الايمان باعتباره ظاهرة أولية — أى علاقة مع الله — من ناحية ، وبين الايمان باعتباره ظاهرة اجتماعية ثانوية بحته ، وباعتباره علاقة مع الهيئة الدينية من ناحية أخرى . ولكن مأساة الفيلسوف لا تقتصر على هذا المدى . ويكابد الفيلسوف هذا الصراع بكل شدته حينما يلقي نفسه وحيدا معزولا عن غيره من البشر ، والفيلسوف

لا يستطيع أن ينسى إيمانه أو الحقيقة التي كشفت له حتى أثناء ممارسته في حرية ملكاته الإدراكية ، وهنا لانتناول المشكلة الخارجية لعلاقته مع الآخرين أو مع الممثلين الرسميين للدين وإنما نهتم بمشكلاته الداخلية الخاصة بمعرفته في علاقتها بإيمانه الخاص ، وتجربته الروحية الخاصة .

وقد حل القديس « توما الأكويني » هذه المشكلة بأن وضع نظاما كهنوتيا متصاعدا تستقل فيه كل درجة بنفسها وتخضع في الوقت نفسه للدرجة التي تعلوها (١) . وهكذا عملت الفلسفة مستقلة عن الإيمان . ولكن في هذا النظام التصاعدي سيطر اللاهوت على الفلسفة بوصفه الحكم الأعلى للمشكلات النهائية . وفي هذا النظام أيضا احتلت المعرفة الصوفية مكانا أعلى من اللاهوت . وهكذا تمكن مذهب القديس « توما الأكويني » من أن ينجح في القضاء على أي عنصر من عناصر المأساة بحذف كل تضاد بين الفلسفة والإيمان . فالفلسفة تبدو مستقلة في هذا المذهب تمام الاستقلال ، ولكنها في الحقيقة مستترقة تماما مادامت تمثل البرهان القطعي على فلسفة معينة . وأما القديس ، بونافنتورا « فقد حل المشكلة على صورة أخرى ، فقد أكد أن الإيمان ينير الذهن ويغيره (٢) . وأنا شخصيا أكثر ميلا للاتفاق معه على الرغم من أنه هو الآخر لم يدرك المأساة التي تنطوي عليها الفلسفة .

ومن الخطأ أن نعتقد أن العاطفة لا يمكن إلا أن تكون ذاتية وحسب ، بينما الفكر هو وحده الذي يتسم بال موضوعية ، وأن الذات العارفة لا تستطيع أن تدرك الوجود إلا عن طريق العقل بينما تقتصر العاطفة على العالم الذاتي وحده ، وهذا هو تصور مذهب القديس « توما » والفلسفة العقلية بوجه عام ، وكل الفلاسفة اليونانيين الذين حاولوا الانتقال من العقيدة إلى العلم ، بل هو في الواقع تصور معظم الفلاسفة . وهذا التصور قائم على حكم فلسفي سابق لم نشرع في تفنيده إلا في يومنا هذا . وقد ساهم « ماكس شيللر » وغيره من دعاة الفلسفة الوجودية مساهمة كبيرة لتحقيق هذه الغاية . والواقع أن عكس ذلك هو الصحيح ، فالعاطفة الانسانية ليست ذاتية اللهم إلا في فضلة فردية ضئيلة ، وهي

(١) Cf. Jacques Maritain : Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir.

ومذا الكتاب هو الكلمة الأخيرة في مذهب القديس توما في صورته الحديثة .

(المؤلف)

Gilson : La philosophie de saint Bonaventure.

(٢)

فى شطرها الأعظم قد أحوالها المجتمع الى شىء موضوعى ، وعلى العكس من ذلك يمكن أن يكون العقل ذاتيا الى حد كبير ، بل هو فى أغلب الأحيان أكثر فردية من العاطفة وأقل خضوعا للحالة الموضوعية التى يقوم بها المجتمع ، وإن يكن هذا القول صادقا صدقا جزئيا ، فضلا عن ذلك فإن المعنى نفسه الذى يحمل على كلمتى « ذاتى » و « موضوعى » فى حاجة الى مراجعة بالغة الدقة ، فإن مسألة تحديد هل ادراك الحقيقة ذاتى أو موضوعى على جانب كبير من الخطورة . وأيا كان الحل فإننا على يقين من أمر واحد وهو أن الادراك الفلسفى فعل روحى لا يقوم به العقل وحده ، وإنما تتركز فيه مجموع القوى الروحية للإنسان سواء ما ينتمى منها الى وجوده الإرادى ، أو الى وجوده الشعورى .

ويزداد الميل فى الوقت الحاضر الى الاعتراف بوجود طريقة وجدانية للادراك كما تخيلها « إسكال » ، وأكدها فى يومنا هذا « ماكس شيللر » و « كيسرلنج » (١) . فمن التحيز الاعتقاد بأن المعرفة عقلية دائما ، وأنه لا وجود مطلقا لمعرفة لا عقلية . أننا فى الواقع نفهم عن طريق الوجدان أكثر مما نفهم عن طريق العقل . ومما يجدر بشىء من امعان الفكر أن الحب والتعاطف لا يساعدان وحدهما على تحصيل المعرفة ، بل أن العداوة والبغض يساعدان أيضا فى هذا المجال . والقلب هو مركز الإنسان بأسره ، وهذه حقيقة مسيحية قبل كل شىء . والجانب الذوقى كله من المعرفة وجدانى لأنه يعبر عن « أحكام القلب » (١) . ومعيار القيمة له مكان هام فى المعرفة الفلسفية ، ولما لم تكن ثمة وسيلة لفهم « المعنى » بغير معيار للقيمة ، فإن فهم هذا « المعنى » قائم أساسا على معرفة القلب . والفهم الفلسفى يحتاج الى وجود الإنسان بأسره ، أى اتحاد الإيمان بالمعرفة . فهناك عنصر من الإيمان حاضر فى كل تفكير فلسفى مهما يكن أبعاده فى النزعة العقلية ، وهذا العنصر موجود عند « ديكارت » و « اسپينوزا » و « هيغل » .

هذه واحدة من الحقائق التى تثبت تناقض فكرة « الفلسفة العلمية » ، فهذه الفلسفة من اختراع مفكرين محرومين من أية موهبة فلسفية صادقة ، أو الشعور بأن لهم رسالة معينة ، هم هؤلاء الذين

Keysering : Méditations sud-américaine.

(١)

(٢) يشير برذائف الى عبارة إسكال المشهورة : « للقلب أحكامه التى ليست

(المترجم »

للعقل » .

لا يضيفون شيئا الى الفلسفة • والنزعة العلمية - باعتبارها نتيجة لقرن ديموقراطي لا يعترف بفكرة الفلسفة ذاتها - ليست في مركز يسمح لها بتقدير دلالة العلم نفسه ، وتقدير امكانيات الانسان العقلية اذ آن وضع المشكلة نفسه يتعالى على حدود العلم ، والنزعة العلمية تعالج كل شيء من حيث هو موضوع ولا تعفى من ذلك الذات نفسها •

ووجود الفلسفة يفترض طريقة فلسفية خاصة للمعرفة تتميز عن الطريقة العلمية ، فالفلسفة العلمية انكار للفلسفة الأساسية ، وانكار لما لها من أولوية (١) • والاعتراف بوجود طريقة وجدانية للدراك ، وحسية لادراك القيمة ليس معناه انكار العقل ، وانما على العكس من ذلك ، اذ أن العقل نفسه يحتاج إلى استرداد تكامله ، كما كان هذا التكامل مفهوما في العصر الوسيط ، عندما كان للعقل عند المدرسين دلالة روحية وذلك برغم تعلقهم بالمذهب العقلي • وليست مهمة الفلسفة أن تستريب بالعقل ، وانما أن تميظ اللثام عن متناقضاته ، وأن توضح له حدوده ، على أن تحتفظ في الوقت نفسه بما له من باطنية ، وعلى ضوء هذه الفكرة يظل رأي « كنت » عن المتضادات antinomies صحيحا • وعلينا ألا نلتمس معيار الحقيقة في العقل أو الذهن ، وانما علينا أن نلتمسه في الروح المتكامل ، ويظل القلب والضمير المصدر الأعلى للقيمة والمعرفة على السواء • وليست الفلسفة مرادفة للعلم ، بل انها ليست علما للماهيات ، ووظيفتها أن تهب الروح وعيا خلاقا لمعنى الوجود الانساني ، وهذا يقتضى الفيلسوف تجربة كافية عن المتناقضات الانسانية ، وعن المأساة المتضمنة في رسالته ، وكيف يمكن للفيلسوف ألا يلمس ما يصيب فلسفته من جذب وصغار اذا هو أصر على ألا يشعر بهذه المأساة ؟

والحدس هو العامل الذي لا يمكن أن تقوم للفلسفة قائمة بدونه ، ولكل فيلسوف حقيقى حدس خاص به ، ولا يمكن للحدس الفلسفى أن يشتق من شيء غيره ، فهو أولى ، وهو المصدر الذى ينبع منه النور الذى يضيء كل فعل من أفعال المعرفة ، ولا يمكن أن تحل الحقائق الدينية أو العلمية محل الوجدان ، والمعرفة الفلسفية تتوقف على مدى التجربة ، كما أنها تفترض أيضا تجربة ذات طابع فاجع أساسى لمتناقضات الوجود

(١) لم يكن « هسرل » داعية من دعاة النزعة العلمية ، لأنه يفسر العلم كما يفسره اليونان ولا يأخذه بالمعنى الذى يأخذه به القرنان التاسع عشر والعشرون •

الانسانى • فالفلسفة تقوم اذن على تجربة الوجود الانسانى فى اشد حالات امتلائه • وهذه التجربة تتكامل فيها حياة الانسان العقلية والوجدانية والارادية • واذا كان العقل مستقلا عن كل سلطة خارجية ، فهو معتمد على نفسه فى الظاهر ، ولكنه رغم ذلك ليس مستقلا استقلالاً داخليا فى علاقته بحياة الفيلسوف كلها أثناء سعيه وراء المعرفة وهو لا يسمح لنفسه بأن ينسأ عن شعوره وارادته ، عن حبه وبغضه ، وعن معياره للقيمة • وهو يكتشف - آى العقل - أساسه الوجودى فى أعماق وجوده الخاص وفى ألفته لهذا الوجود الخاص ، فيكيف نفسه مع اعتقاد الفيلسوف أو شكه ، وهو يختلف مع اعتقاده اذا امتد الشعور أو تضاعف ، ولكن الوحي يحيله شيئا آخر •

ونستطيع أن نلاحظ هنا أن مذهب شمول العقل مذهب خاطئ (١) • فان هذه المبادئ القبلية *a priori* متحركة متغيرة ، ويجب أن نتجنب الخلط بين الوحي الالهى وعالم الغيبيات ، وبين الفهم العقلى لها ، فان الفهم العقلى صفة انسانية ، لأن الانسان هو الذى يفهم الوحي الالهى وعالم الغيبيات • ولكن الوحي الالهى يغير من عقل الانسان الذى يتحول داخليا نتيجة لصدمة الوحي ، وبهذا يتمكن الانسان من أن يرى فى وضوح كل ما فيه من متناقضات وحدود لاصقة بطبيعته • ومجرد قبول الوحي فعل فلسفى مهما يكن من بدائياته • والوحي يقدم لنا حقائق ومعطيات من نوع صوفى ، ولكن الموقف العقلى الذى نتخذه نحو هذه الحقائق والمعطيات لا شأن له بالوحي لأنه قائم هو نفسه على فلسفة محددة • ولا يستطيع انسان أن يحيا دون أساس فلسفى مهما يكن بدائيا ساذجا صبيانيا أو لاشعوريا ، وكل انسان يفكر أو يتحدث يستخدم الأفكار والمقولات والرموز والأساطير ، ويعبر عن ذوق خاص • فهناك دائما فلسفة صبيانية فى أساس الايمان الصبيانى • وهكذا نرى أن الاعتراف الذى لا يخالطه النقد للعلم الدينى - أن اعتراف الانسانية البدائية - يقتضى استخدام مقولات فكرية معينة ، مثل مقولة « الخلق » باعتباره لحظة من لحظات الزمان •

والمعرفة فعل وليست مجرد تقبل سلبي للأشياء ، فهى تضفى المعنى على الموضوع ، وتخلق التشابه ، وتنشئ مقياسا عاما بين الذات

(١) يلج النظريون من أصحاب النزعة العلمية مثل « مايرسون » على شمول العقل • انظر كتابه :

العارفة والشيء المعروف . وهذا القول يصدق خاصة على « الشيوصوفية »
(المعرفة بالله) . والمعرفة هي حقا احوالة انسانية بأعمق معنى أنتولوجي.
لهذه الكلمة . فهناك درجات متعددة لهذه الاحالة الانسانية (أو التأنيس)،
وأعلى هذه الدرجات يوجد في المعرفة الدينية ، لأن الانسان صورة من الله ،
وبالتالي فان الله يحتوى في نفسه على صورة الانسانية ، وعلى ماهية
الانسانية الخالصة . ويتلو هذه الدرجة المعرفة الانسانية التي تقتضى
هي أيضا الاحالة الانسانية ، أى ادراك الانسان لسر الوجود المتأصل فيه،
وفهم الوجود بالقياس الى الوجود الانساني والمصير الانساني . والاحالة
الانسانية بأدنى درجاتها في المعرفة العلمية وخاصة في العلوم الطبيعية -
الرياضية Physico-mathématique (١) وعلم الطبيعة المعاصر يثبت خلو
العلم من كل طابع انساني لأن أبحاثه تفضى به الى خارج الكون الانساني
كما يفهمه الانسان . وعلماء الطبيعة لا يدركون أن هذه الأبحاث الطبيعية
الخالية من كل طابع انساني ما هي الا رمز لقوة المعرفة الانسانية ،
وأن تقدمها السريع يثبت أصالة الانسان . مواجهة أسرار الطبيعة ،
ويثبت فوق كل شيء انسانيته الأساسية . وكل معرفة تضرب بجذورها
في أعماق الوجود الانساني وتشهد على فاعلية الانسان باعتباره كائنا
متكاملا تمتد قوته الى المتناقضات والخلافات ، وإلى قلب المأساة
الكامنة في موقف الفيلسوف .

والمعرفة تقوم على تفاعل مبادئ ثلاثة هي : المبدأ الانساني ،
والمبدأ الالهي ، والمبدأ الطبيعي ، فهي نتيجة للتفاعل المتبادل للحضارة
الانسانية واللفظ الالهي والضرورة الطبيعية . ومأساة الفيلسوف تنبع
من محاولة الحد من سعيه في سبيل المعرفة عن طريق استحضار اللفظ
الالهي أو الاهابة بالطابع الشامل للضرورة الطبيعية . وإذا كان الله
والطبيعة موضوعين من موضوعات البحث الفلسفي ، فان تعارض هذا
البحث سواء مع الدين القطعي أو العلم أمر لا مناص منه . غير أن
الميدان الحقيقي للبحث الفلسفي هو الوجود الانساني ، والمصير الانساني،
والغرض الانساني . والانسان هو الموضوع الحقيقي لمعرفة الفيلسوف ،
وعن طريق الانسان يستطيع أن يفهم الله والطبيعة معا ، ولكنه لا يستطيع
أن يمضي في أبحاثه دون أن يتعثر في الأشكال الموضوعية للمعرفة
التي تزعم أنها تدعو الى الحقائق النهائية عن الله والطبيعة ، والفيلسوف
على استعداد لقبول الوحي الالهي والايمان ولكنه يجب عليه أن يتجنب

(١) برى « ليون، برونشيك » طالبا روحيا في العلوم الرياضية .

الأذعان لتفسيراتها الطبيعية ، كما يجب أن يرفض تماما قبول الادعاءات الشاملة التي يضعها العلم الطبيعي .

والحق ان جانب الدين في الصراع الناشب بين الدين والفلسفة حينما تطالب الفلسفة بالحلول مكان الدين في ميدان الخلاص والحياة الأبدية ، غير أن الحق الى جانب الفلسفة حينما تتطلع الى بلوغ درجة في المعرفة أعلى من تلك التي تبلغها بالعناصر الساذجة من المعرفة التي يتضمنها الدين . وبهذا المعنى تستطيع الفلسفة حقا أن تظهر الدين بحمايته من النزعات الموضوعية والطبيعية التي تشوه الحقائق الدينية . والاله الحي الذي يتوجه اليه الناس بصلواتهم هو اله ابراهيم واسحق ويعقوب ، وليس اله الفلاسفة أو فكرة المطلق . بيند أن المشكلة أكثر تعقيدا مما تصور « بسكال » ، لأن اله ابراهيم واسحق ويعقوب لم يكن هو الاله الموجود فحسب ، أي الاله الحي الشخصي ، ولكنه أيضا اله قبيلة بدائية من القبائل الرحل ، أي اله ينزل الى المستوى العقلي والاجتماعي لهذه القبيلة . والروح في التماسها للمعرفة عرضة دائما للاشتباك بروح التقاليد الغافية ، وليس من اليسير على الفلسفة أن تتكيف وفق روح القطيع . ولقد كان الفلاسفة دائما جماعة ضئيلة من الأشخاص بين مجموع البشر . أليس من الغريب أن تكون مثل هذه الجماعة الضئيلة من الناس موضوعا لكل هذا العداء ؟ تحالف ضدهم رجال الدين واللاهوت والكنيسة والمؤمنون والعلماء والمتخصصون في كل فرع من فروع المعرفة ، والسياسيون والاجتماعيون ورجال الدولة من محافظين وثوريين ، والمهندسون والفنيون والفنانون ، وأخيرا جمهرة البشر . وهكذا يبدو وكأن الفلاسفة هم أوفر أعضاء الدولة نصيبا من الاهمال ، أي هؤلاء الذين لا يؤدون وظيفة هامة سواء في الحياة السياسية أو الاقتصادية . وعلى الرغم من ذلك فإن الطبقات الحاكمة أو هؤلاء الذين يطمحون الى القوة ، ويقومون بدور هام في حياة الدولة أو المجتمع أو يأملون في القيام بمثل هذا الدور يتفقون جميعا على اضرار العداء للفلاسفة ، ويبدو وكأنهم لا يستطيعون أن يغفروا للفلسفة أنها لاتخدم أهدافهم ، ولأنها شغل لا مبرر له لعدد قليل من الناس ، وعيب لا طائل وراءه للعقل . ولكن هل الفلسفة شيء من هذا كله ؟ ان من العسير حقا أن نفهم كيف يمكن أن يكون استغراق عدد قليل من الناس في تربية وقت يخلو من كل حقيقة أو صواب سببا في اثاره كل هذا العداء والاستنكار الشاملين .

ثمة مشكلة نفسية معقدة تكمن وراء هذا كله ، فإذا كان من الحق ان الفلسفة معادية للغالبية العظمى من الناس ، فمن الحق أيضا أن كل انسان فيلسوف بمعنى من المعاني ، دون أن يدري ذلك . وهؤلاء الذين لا يعلمون كثيرا عن الجهاز الفنى للفلسفة لا يترددون فى استخدام هذا اللفظ فى التعبير عن الاستهزاء والسخرية . وفى الحديث العادى تستخدم كلمة « ميتافيزيقا » باعتبارها عبارة من عبارات السباب ، وأصبح الميتافيزيقى من الشخصيات المضحكة ، وقد يصادف أن يكون الأمر كذلك ، ولكن رغم هذا كله فإن من الحق أن كل انسان ، شعر بذلك أو لم يشعر - يحاول أن يحل مشكلات ذات طبيعة ميتافيزيقية ، وهذه المشكلات أكثر أساسا بحياته من المشكلات الرياضية والطبيعية والفلسفية الشائعة سمة مشتركة للطوائف والطبقات والمهن المتعددة كالسياسة سواء بسواء ، والانسان الذى يشعر بنفور من الفلسفة ، أو الذى يحتقر الفلاسفة - له هو أيضا فلسفته الخاصة . ولو لم يكن ذلك حقا بالنسبة للسياسى والثورى والمتخصص والمهندس ، والرجل الفنى ، لما خطر لهم أن الفيلسوف رجل لا تدعو اليه الحاجة .

وتعلمنا التجربة أن موقف الفيلسوف ، بل موقف الفلسفة نفسه - تكتنفه الأخطار من كل جانب ، فالفيلسوف لا يؤدى أية وظيفة اجتماعية فحسب ، بل ان جلال رسالته يستمو به على الواجبات التى يفرضها المجتمع . والفلسفة أساسا وظيفة شخصية أكثر من أن تكون وظيفة اجتماعية . وبينما يحتمى المجتمع الدين والعلم رغم اختلاف طبيعتهما التى تصل الى حد العداء أحيانا ، وبفضل ما يقومان به من دور اجتماعى يتمتعان بتأييد الهيئات المختلفة ، نرى أن الفلسفة تقف عزلاء وحدها ، وما من أحد يتقدم للدفاع عن الفيلسوف الذى يفتقر عامة الى السند الاقتصادى . والحق الذى يكتشفه لا يحسب لتفكير الناس حساسا ، وإنما عقله وحده هو الذى يقوم بالكشف عما هو أعلى من الانسان ، وعما هو الهى . والمجتمع لا يعينه على طلبه للمعرفة ، وفى كل فيلسوف شيء من « اسبنوزا » ومصيره . فعدم استقرار الفيلسوف من الوجهة الاجتماعية ، والطابع الشخصى لفكره ، وموقفه العام ، كل هذا يتصالح جميعا ليجعل رسالة الفيلسوف وثيقة الصلة برسالة النبى ، بل ان موقف النبى أشد حرجا ، وهو أكثر تعرضا للاضطهاد وهو يشغل نفسه بمصائر شعب أو طائفة ، وهكذا فإن الفيلسوف الذى يتسم بالنبوة هو أشد الناس انعزالا وأقلهم تمتعا بالتسامح ، وأكثرهم وحدة . وحينما يناصر الفيلسوف تقليدا معيناً ، فإنه يشعر بنفسه عضوا فى عائلة

فلسفية ، عضوا في المدرسة الافلاطونية مثلا أو البكتية . وقد يتبلور التقليد الفلسفى حول ثقافة قومية ، أو ربما أفضى الى انشاء مدرسة . وبهذه الوسائل قد يجد الفيلسوف شيئا من التأييد والحماية ازاء الهجمات التى تنوشه من كل جانب . وهذا لا ينطبق آيا كان الأمر على الحدس الفلسفى ساعة مولده ، وفى أثناء الفعل الخلاق بمعناه الدقيق ، والفلسفة الأكاديمية مثلا هيئة اجتماعية تفيد من وسائل الحماية التى يملكها المجتمع طوع أمره ، ولكن مؤسسى الأديان والأنبياء والرسل والقديسين والصوفية كلهم لا يجدون سبيلا للدفاع عن أنفسهم ازاء المجتمع ، وهكذا لا يتمتع الدين باعتراف المجتمع وحمايته الا بعد أن يتحول الى هيئة اجتماعية .

وللإنسان أن يختار بين موقفين فى كل فعل ابداعى وعقلى ، فهو يستطيع أن يواجه سر الوجود ، أو السر الإلهى ، أو يستطيع أن يقتصر فى تشييد علاقاته على مستوى اجتماعى صرف . وفى الحالة الأولى يصل الى فلسفة حقيقية عن طريق الحدس والوحى ، وفى الحالة الثانية يكره على أن يلائم بين معرفته الفلسفية وما كشف له من الحق وبين مقتضيات مجتمع معين ؛ ولكن فى مقابل الأمن الاجتماعى الذى يمنح له ، عليه أن يزيّف ضميره ، وأن يساعد على نشر بعض الأكاذيب النافعة للمجتمع . ويميل الإنسان وسط المجتمع وبين غيره من الناس الى أن يصبح ممثلا ، وهو ممثل أيضا حينما يصبح كاتباً ، وهو مرغم على أن يلعب دورا بسبب مركزه الاجتماعى ، وهو كالممثل يعتمد على الغير وعلى الجماهير وعلى البوليس فى حمايته اذا احتاج الى الحماية ، والرجل الذى يشرع فى التماس الحقيقة ، والذى يجد نفسه وجها لوجه أمام السر الإلهى ، لا يصرخ فحسب فى الوحشة التى تكتنفه ، ولكنه يترك نفسه عرضة لهجمات القوامين على الدين والعلم على السواء . وهذا الموقف تنسم به طبيعة الفلسفة ويؤلف ما فيها من مأساة كامنة .

ومن الممكن تصنيف أنواع الفلسفة المختلفة تصنيفات متعددة ، ولكن تميزا واحدا يبدو على الأقل أن تاريخ الفلسفة يؤكد ، ألا وهو الثنائية التى تقوم عليها مبادئ الفلسفة ، وهى ثنائية تتدخل فى حل جميع المشكلات الهامة تدخلا نافعا ، والاختيار بين هذين النوعين من البحث الفلسفى لا تمليه سلطة خارجية بحيث أن الاختيار اذا تم مرة ، فانه يشهد على الطابع الشخصى للفلسفة ، ومن الممكن تحليل هذين النوعين من الفلسفة بالنظر فى هذه النزعات المتقابلة :

- ١ - أولوية الحرية على الوجود . أولوية الوجود على الحرية
- ٢ - أولوية العالم الذاتى على العالم الموضوعى .
العالم الذاتى .
- ٣ - الثنائية . وحدة الوجود
- ٤ - النزعة الارادية . النزعة العقلية
- ٥ - النزعة الحركية . النزعة الى الثبات
- ٦ - النزعة الايجابية وحاسة الخلق (أو الابداع) .
النزعة السلبية ، والتأمل
- ٧ - النزعة الشخصية . النزعة اللاشخصية .
- ٨ - النزعة الانسانية فى التفسير . النزعة الكونية فى التفسير
- ٩ - الفلسفة الروحية . النزعة الطبيعية .

وهذه المبادئ يمكن أن تمتزج امتزاجا مختلفا لتؤلف مذاهب متباينة ، وأنا شخصا قد تم اختياري ، وحزمت أمرى على اختيار المجموعة الأولى من المبادئ التى تعتنق أولوية الحرية على الوجود . وقبل هذا التعارض الأساسى بين الحرية والضرورة ، وبين الروح والطبيعة ، وبين الذات والموضوع ، وبين الشخصية والمجتمع ، وبين الفردى والعام يؤذن بفلسفة فاجعة (تراجيدية) ، وإن تأكيد أولوية الوجود على الحرية معناه الغاء المأساة ، وعلى العكس من ذلك فإن تأكيد أولوية الحرية على الوجود معناه الاعتراف بها ، وتنبع المأساة عن استحالة بلوغ الوجود بصورة موضوعية ، أو تحقيق الاتصال الحقيقى بين الأفراد باعتبارهم كائنات اجتماعية . والمأساة تصدر عن الصراع الأبدى بين « الأنس » والموضوع ، وهى تنشأ أخيرا عن المشكلة الغنوصية للوحدة ، وهى ميدان الفلسفة الخاص . وهذه هى المشكلة الرئيسية التى يهتم بها هذا الكتاب ، هى أيضا تتصل بالتمييز بين فلسفة متعددة المستويات ، فلسفة ليس لها غير مستوى واحد .

الفصل الثاني

● الفلسفة الشخصية ، والفلسفة اللاشخصية

● الفلسفة الذاتية والفلسفة الموضوعية .

● النزعة الأنثروبولوجية في الفلسفة .

● الفلسفة والحياة .

يهتم « كيركجورد » اهتماما خاصا بالطابع الذاتي والشخصي لكل فلسفة ، وبحضور الفيلسوف الحي في الفعل الخاص بالنظر الفلسفي . وهو يذكرنا بمعارضته « لهيجل » وثورته على دعاة العقل الكلي الموضوعي وفلسفة التصورات « بيلنسكي » (١) الذي نلمح تأثيره في « دياكتيك » « ايفان كارامازوف » بطل رواية « دستيوفسكي » المعروفة . وليس من شك أن « كيركجورد » كان فيلسوفا أكثر أصالة من « دستيوفسكي » . ولكن ، فلنعد الى موضوع المناقشة الأساسي وهو : هل يمكن للفلسفة أن تكون شيئا آخر غير فلسفة شخصية ذاتية ؟ وسأناقش هذا الموضوع بالتفصيل فيما بعد ، وفي الوقت نفسه سأحاول أن أضع تمييزا هاما بين الحقيقة والموضوعية . فالفلسفة لا يمكن الا أن تكون ذاتية حتى وهي تسعى لأن تكون موضوعية ، وكل فلسفة صادقة تحمل طابع شخصية الفيلسوف الذي أبدعها ، ولا ينطبق هذا القول على الفلاسفة الفرديين من أمثال القديس « أغسطين » ، و« بسكال » و« كيركجورد » و« شوبنهاور » و« نيتشه » فحسب ، ولكنه ينطبق أيضا على الفلاسفة من أمثال « أفلاطون » و« أفلوطين » و« اسبنوزا » و« فخته » و« هيجل » ، فالطابع الشخصي

(١) راجع الكتاب « الشيق » اشتراكية بلنسكي » الذي نشره « ساكولين » ، وهذا

الكتاب يتضمن رسائل « بلنسكي » التي بعث بها الى « بوتكين » .

للفيلسوف يظهر في اختياره للمشكلات ، وفي ايثاره لنمط أو لآخر من أنماط الفلسفة التي أشرنا اليها ، وكذلك في طبيعة الحس السائدة لديه ، وفي مقدار اهتمامه ببعض المشكلات المعينة ، وفي درجة تجربته الروحية . .

وليس معنى قيام « الأنا » أساسا لكل فلسفة أن « الأنا » محصورة بالمذاهب التي تنشأ عنها ، فالفلسفة الصادقة لا تقنع بالنظر في الموضوع ، ولكنها تتجاهد لبلوغ الحقيقة التي تكمن وراء الموضوع متلهفة بذلك على إمالة اللثام عن معنى الحياة والمصير الشخصي . وحتى مذهب « اسبنوزا » (١) الفلسفي الذي تميز بطابعه الهندسي والموضوعي يثبت أن الفلسفة تنبثق من تفكير الفيلسوف في مصيره ، وهذه الحقيقة ليست في حاجة الى كثير من التكرار ، فملكة الفهم هي أساسا « الأنا » ، هي الانسان كائنسا عينيا . . . وشخصية ، وليس باعتباره روحا كليا أو عقلا كليا ، أو ذاتا لا شخصية أو وعيا عاما . ومن ثم فإن المشكلة الأساسية في الفلسفة هي مشكلة المعرفة الانسانية ، أو معرفة الانسان الشخصية الخاصة ، وكل تفكير خالق هو بالضرورة شخصي ، ولكن هذا لا يقتضي أن يكون صاحب هذا التفكير أنانيا فقد تنبعت أشعة الضوء من مصدر واحد غير أن الأشخاص يختلفون في استقبالها الواحد عن الآخر .

وعلى أن نرتاب فيما قد يدعيه بعض الفلاسفة من أن تفكيرهم يخلو من كل أثر للوجدان ، ذلك أن أشدهم موضوعية ولا شخصية يدرك عن طريق الشعور ، فلا شك لدينا في أن « ديكارت » قد توصل الى مسألة « أنا أفكر ولذلك فأنا موجود » (الكوجيتو) عن طريق تجربة عاطفية ، وأنه قد قام بكشفه ذاك في نشوة من نوع عاطفي (٢) وتوسله بالعقل للوصول الى هذه النتيجة لا يدل على أنه اقتصر على استخدام العقل فحسب ، ففي تلك اللحظة كانت قواه العقلية قد اتخذت لونا عاطفيا قويا . « وكتاب الأخلاق » لاسبنوزا مشحون بالعاطفة رغم المنهج الهندسي الذي اصطنعه فيه ، والعشق الالهي العقلي عنده يكشف عن نزعة عاطفية عنيفة . وهكذا يمكن أن تقوم النزعة العقلية على أساس العاطفة الشخصية بينما يمكن أن لا تكون « الموضوعية » أكثر من عبارة لإخفاء « العاطفة الانسانية » ، وبهذا المعنى نرى أن فلسفة « هيغل » ليست أقل ذاتية

cf. L. Brunschvieg, Spinoza et ses contemporains. (Paris, (١)
Alcan, 3e édit, 1923).

cf. J. Maritain, Le songe de Descartes. (Paris, Edit, R.A. (٢)
Corréa, 1932).

من فلسفة « نيتشه » ، ووفقا لذلك فإن كل فلسفة موضوعية ولا شخصية تماما تفتقر حقا الى كل أصالة مبدعة .

والبحث الذاتى هو وحده الذى يمكن أن يكشف عن الحقيقة الاسيلة الكامنة فى الوجود البدائى . أما البحث الموضوعى أو الشخصى فلا يمكن أن ينجح الا فى الكشف عن المظاهر الثانوية المنعكسة للوجود . ويجب أن نحطم عامدين هذه الفكرة ألا وهى أن الأشكال الذاتية والشخصية للتفكير تقيد الفرد وتجعل من المستحيل عليه أن يوطد مكانه فى الكون ، أو أن يتصل بالعالم الالهى ، فعكس ذلك صحيح ، إذ أن الأشكال الموضوعية والشخصية للتفكير هى أضخم العقبات التى تعترض طريق الفرد فى خروجه من عزلته الذاتية ، واتصاله بالكون . ومن الخطأ أن نخلط بين الاتجاه الشخصى للتفكير ، وبين « العكوف على الذات » وهو شكل من أشكال « السجن الذاتى المؤبد » الذى يقضى فى نهاية الأمر الى الجنون . والعكوف على الذات هو فى الواقع « الخطيئة الأولى » أما الشخصية فهى انعكاس لصورة الله ومشابهيته ، وهى لهذا السبب الطريق الحقيقى الموصل الى الله ، والشخصية هى حقا الموضوع الأول للنظر الفلسفى ، وهذا النظر الفلسفى يمكن أن يكون تجريبيًا بمقدار اعتماده على مدى تجربة الفيلسوف واكتمالها ، والشخصية هى صورة للانسان الحى المتكامل الذى يفكر فى حدود الفلسفة الشخصية والانسانية ، وهذا الانسان لا ينفصل عن الفلسفة ما دام الفيلسوف باعتباره موضوعا للمعرفة يضرب بجذوره فى الوجود ، ووجوده سابق لادراكه للوجود ، وهذه الحقيقة هى التى تحدد كيفية معرفته ، فهو يفهم الوجود لأنه هو نفسه جزء من هذا الوجود .

ورؤية الفيلسوف محددة تحديدا لا يناله التغيير ، إذ لا يتاح له أن يصل الى ما فى الوجود من امتلاء أو الى الاستنارة الكاملة ، وإلى هذا يرجع اختلاف التيارات الفلسفية المتعددة ، فإن رؤية الفيلسوف « للنور الأصيل » يحددها ادراكه المباشر ، والأشعة الخافتة التى تخترق حجب ضميره المظلمة . وفيما عدا هذا الكشف الهزيل لا اختيار له الا أن يعيد صياغة الأفكار المتفق عليها ، والا أن يثق بالمعسوفة التى يجمعها من دراسته .

ووراء كل فلسفة رغبة مضمينة لتحقيق الحياة : معناها ومصيرها ، وبناء على ذلك فإن الفلسفة أولا مذهب للانسان . . مذهب للانسان المتكامل يشيده انسان متكامل . ولكن هذا المذهب هو ميدان الفلسفة

وحسبها ، وليس ميسرانا لعلم الحياة (البيولوجى) أو علم النفس أو علم الاجتماع ، ومن المحال أن نجرد الفلسفة من طابعها الانسانى . وفى قلقهم على الغاء الخطيئة الأولى - خطيئة العكوف على الذات ، هذه النزعة التى تسمى الى النزعة نحو علم الانسان - حاول كثير من الفلاسفة القيام بهذه المهمة . ومن الحق أيضا أن كل المحاولات التى بذلت لابعاد الفيلسوف بوصفه انسانا ، وكذلك فكرة الانسانية الأساسية ، قد ثبت أنها وهمية خيالية - وإن الموقف الغامض الذى تقفه النزعة الى الاقتصار على التفسير لعلم الانسان راجعة الى هذه الحقيقة وهو أنه على الرغم من أن الانسان بوصفه صورة وشبيها للقوة العليا ، وللجوهر الالهى للوجود ، وعلى الرغم من أنه مفتاح لغز الوجود فإنه مقيد بنغمة معينة ، ونتيجة لذلك يميل الى ارجاع الوجود كله حتى الالهى منه الى مستوى وجوده الناقص . وبدلا من أن نحاول الغاء كل أثر لهذه النزعة الانسانية فى التفسير ، علينا أن نحاول تطهير هذه النزعة والتسامى بها حتى يتمكن الفيلسوف من أن يعكس صورة الوجود الأعلى الكامنة فيه . والفلسفة لا تستطيع أن تكتفى بذاتها اذا أردنا من الاكتفاء الذاتى التجرد من التجربة الحية للانسان المتكامل ، أو الاستقلال عن الذات العارفة الضاربة بجذورها فى الوجود ، فهى لاتستطيع أن تدعى الاكتفاء الذاتى حقا دون أن تعمى بصيرتها عن الحقيقة ، فالفلسفة اذن يجب أن تكون انسانية ، طالما أن معرفتها بالوجود مستمدة من الانسان ، ومشكلتها الرئيسية هى تطهير طبيعة الانسان « الأنثروبولوجية » حتى تكشف له عن طبيعته الأساسية ، عن « الانسان المتعالى » الذى ينبغى ألا نخلط بينه وبين « الوعى المتعالى » غير الانسانى .

والفلسفة انسانية أيضا بمعنى أنها لا يمكن أن تتجرد من الحياة ، وأن تستحيل الى فلسفة نظرية صرفة ، فهى أساسا ايجابية ، وعليها أن تقوم بوظيفة نافعة فى تحسين الحياة ، كما حاول دائما كبار الفلاسفة وعشاق الحكمة الحقيقية ، فإن ما فى الحياة اليومية من تعاسة وقبح ومظالم تكره الانسان على أن يلوذ بعالم آخر ، عالم التأمل الميتافيزيقى أو الصوفى ، عالم الأفكار ، أو الاحتماء بمدينة الله من جهة ، وقد تثير فيه نشاطه الخلاق ليحيل عالم الحياة اليومية الى عالم آخر جديد من جهة أخرى . والفلسفة الحقبة لا يمكن أن تكون مشتقة من شئ آخر لأنها قائمة على أساس من الحكمة ، والتجريد الخالص يجعل موقف الفيلسوف زائفا معرضا للانقياد ، وكما أن لغة الفيلسوف تشترك الى حد ما مع

اللغة الدارجة ، فكذاك الفلسفة يجب أن تنمو من التجربة ، فهي قبل كل شيء وظيفة حيوية ، وتعبير متكامل عن الحياة الروحية . وكيف يمكن أن تدعى الفلسفة ادراك سر الوجود إذا رفضت كشف المصير الإنساني ، ولم تظهر عطفها على ما فى هذا المصير من شقاء ؟ الفلسفة أساسا فعل حيوى ، والتفكير المجرد هو الخطأ الذى ارتكبه هؤلاء الميتافيزيقيون القدامى الذين قدموا عن جهل اهتمامهم بالحياة وبالبشر وبالعالم قربانا ، والذين اعتصموا بقلعة مثالية من التصورات . وفى هذه الظروف ليس عجيبا أن يصبح الميتافيزيقى هدفا للفضول والتنقص ورمزا للجهل بدلا من أن يكون رمزا للحكمة . والواقع أننا نجد الأساس الحقيقى للميتافيزيقا فى معرفة الحياة ، وفى الواقع العينى ، وفى معرفة الإنسان ومصيره ، ولذلك يجب أن تكون الميتافيزيقا تعبيراً عن حركة حياة يشترك فيها الفيلسوف اشتراكا فعليا .

وقد كان « كارل ماركس » - وهو يدعى أنه تلميذ للفيلسوفين اللاتينيين الألمانين فخته وهيجل - يدعى إلى هذه الفكرة ، ألا وهى أن الفلسفة لا يمكن أن تقنع بمعرفة العالم فحسب ، وإنما يجب أن تحاول تغييره أيضا وبعثه من جديد ، وكان يعتقد أن تفكير فخته النظرى المجرد فى حاجة إلى تعبير عملى ، ومنذ هذه اللحظة شوه الماركسيون - وخاصة الشيوعيين منهم - هذه الفكرة تشويها شنيعا بأن وضعوا لها دون التزام للمنطق أساسا ماديا ، أى أساس من الفلسفة السلبية ولا ريب أن تلك الفكرة الماركسية تتمتع بقسط كبير من الحق . وأيا كان الأمر فمن الممكن التعبير عنها فى صورة أخرى كما فعلت فلسفة فيودوروف (١) التخطيطية projective التى تدعو إلى تغيير العالم تغييرا فعلا . فهل نخرج من ذلك بأن وظيفة الفلسفة « اجتماعية » بحثة ؟ كلا بالطبع لأن الفلسفة

(١) « نيكولاى فيدوروفتس فيودوروف » (١٨٢٨ - ١٩٠٣) فيلسوف روسى كانت أفكاره الأصيلة آثار واضحة فى كل من « ف. سولوليوفيف » و « دسثيوفسكى » و « تولستوى » ، وكان صوفيا مسيحيا فى حياته وعقيدته على السواء . وقد انتقد موقف « تولستوى » السلبى من القيم الثقافية العليا كالعلم والفن - انتقادا قاسيا .

ويربط « فيودوروف » بين فلسفته وبين الدين المسيحى ، وخاصة الأرثوذكسية باعتبارها المذهب الدينى الذى يخلق قيمة خاصة على فكرة البعث والحياة الأبدية . وفى اعتقاده أن الانسانية عندما تتحكم فى الطبيعة تستطيع بعد ذلك أن تتحكم فى الموت ، والسمة الرئيسية لفلسفته هى امتزاج الميتافيزيقا الدينية لديه بنزعة واقعية طبيعية . راجع كتاب N.O. Lossky : History of Russian philosophy, London, 1952—p. 79.

فى هذه الحالة تصبح شيئاً سلبياً ، اذ ليس من شأن المجتمع أن يملئ شيئاً على الفلسفة ، وانما من شأن الفلسفة أن تملئ على المجتمع ، وتطور الفلسفة من مذهب هيغل الى نزعة « فويرباخ » له دلالة ، لأنه يشير الى الانتقال المحتوم من فلسفة التصورات الشاملة العامة الى الفلسفة الروحية الانسانية . غير أن انحراف « فويرباخ » المادى ساعد على اخفاء هذه الحقيقة ، لأن الفلسفة المادية عاجزة عن تصور الانسان باعتباره كائناً عينياً متكاملًا . ومن الواضح أيضاً أن تطور الفلسفة لا يمكن أن يقف عند هذه الدراما الغامضة المسماة بالديالكتيك الهيجلى .

وكانت الفلسفة اليونانية تعتقد أن اهتمامها . يجب أن يكون بما هو عام فى مقابل ما هو خاص وفردى . وهكذا شرعت الفلسفة اليونانية فى اكتشاف عالم الأفكار القائم وراء العالم المحسوس المتحرك للتجربة المتضاعفة ، ولم تتحول قط عن هذه المقدمة الأساسية . ونتيجة لذلك أخفقت فى تمييز الفرد ، كما أخفقت فى كشف الشخصية ، ولم تلتفت الى ما لفكرة الحرية من أهمية . وورثت الفلسفة المدرسية هذه النظرة المحددة ، وكانت النتيجة أن النظر الفلسفى فى ذلك العهد لم يخرج عن نطاق المقدمة التى وضعتها الفلسفة اليونانية ، وهى التصور الذى ينشد الشمول . ومازالت هذه القيود قائمة بدرجة أقل من الفلسفات الاسمية الحديثة ، غير أن التجربة المسيحية - وتجربة الوحي قبل كل شئ - فتحت آفاقاً جديدة كل الجدة ، وكشفت عن سر الشخصية والحرية .

والفلسفة الشخصية كما أفهمها لا تشترك فى شئ مع التيارات « الذاتية » والفردية والتجريبية والاسمية الشائعة فى أيامنا هذه ، ومقولة « العام » التى توضع عادة فى مقابل مقولتى « الفردى » و « الجزئى » هى مقولة زائفة ينبغى الغاؤها ، وسنبين حينما يتقدم بنا البحث حول مشكلة الصلة بين الشخصية والمجتمع أن مقولة « العام » Le général ليس لها أساس « أنتولوجى » صحيح . ومبدأ « الشمول » ليس مبدأ عاماً ، ولكنه مبدأ فردى ، ومبدأ « العام » هو مساومة أو خطأ وصل الى نطاق المعرفة « النورانية » المعرفة أثناء تفنيدها لكل الأفكار والتحديدات ، ولكل غائية . ومجالها الخاص الذى يتجاوز ما هو شخصى وما هو فردى ، هو الاجتماعى الموضوعى الذى يبتعد كل البعد عن الواقع الحقيقى ، وعن العالم الوجودى الالهى ، فهو أصلاً مجال اجتماعى صنعتته العوامل الاجتماعية . ومبدأ « العموم » يستبعد العنصر الانسانى

أو الفلسفى ، فليس أمام الفلسفة الشخصية عمل أهم من اكتشاف الواقع الأصيل الذى يختفى وراء ستار « العموم » المصطنع . وليس من شك أن « اسبنوزا » لم يستلهم أية فكرة « عامة » حينما حاول فى عشقه الإلهى العقلى *Amor Dei Intellectualis* أن يعلو على عزلته فى رؤيته عز السعادة . فكل فلسفة شخصية تساعد فى التغلب على العزلة والانسانية عن طريق المعرفة ، وهكذا تعلو على الحدود المباشرة للفردية .

التأمل الثاني

■ الذات
والإحالة الموضوعية

المصطلح الأول

● الذات العارفة والانسان

وجهت المثالية الألمانية الى النزعة الموضوعية في الفلسفة اليونانية والدرسية. ضربة لا سبيل الى البرء منها. غير أنه من الخطأ أن نفترض أن المثالية الألمانية وعلى رأسها « كنت » قد زعمت فكرة الوجود نفسه ، فإن تقدمها كان موجهها توجيهها رئيسيا. ضد تأكيد الواقعية الساذجة التي تزعم أن العالم الموضوعي والوجود المطلق شيء واحد... وكان « ديكارت » قد بدا العمل في هذا الاتجاه ، ولكن النزعة العقلية السابقة على « كنت » لم تتعمق المشكلة تعمقا كافيا ، وأصبح من المحتتم نقل مركزا الجاذبية الفلسفية من الموضوع الى الذات ، والبحث عن الجدل الذاتي لمشكلة الوجود واحتل بذلك عالم الحقائق الموضوعية - عالم الموضوعات - مكانا ثانويا باعتباره العالم الظاهري ، وعلى الرغم من أن « كنت » قد وقع في الخطأ حينما وضع العالم الظاهري مقابل الموضوع نفسه بوصفه خلوا من التجربة والمعرفة على السواء ، فإنه كان على حق في محاولته التمييز بينهما ، لأن هذا التمييز افضى الى كشف الذات الفاعلة ، أو الفعالة .

وقد قامت نظرية المعرفة دائما على أساس التضاد القائم بين الذات والموضوع (١) . بيد أنه لم يزل علينا أن نحدد طبيعة الذات ، وعلينا أيضا أن نوضح العلاقة بين الذات الخالصة للمعرفة ، الذات الفنوصية ، وبين الإنسان باعتباره « أنا » ، أو ذاتا عارفة ، فقد استبدلت المثالية الألمانية بمشكلة الإنسان بوصفه ذاتا عينية عارفة مشكلة الذات الخالصة ، وبوعى كنت المتعالى أو « أنا » « فخته » اللافردية اللاانسانية ، أو الروح الكلي عند هيجل . وكانت نتيجة

(١) N. Hartmann, Gundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.

وعلى الرغم من أن هارتمان يخرج على المثالية الكنتية إلا أنه مازال محتفظا بالنضال

القائم بين الذات والموضوع .

ذلك أن المعرفة لم تعد صفة إنسانية خاصة ، بل أضحت الهية كامنة في العقل الكلي أو الروح الكلية . وهكذا لم يعد الإنسان هو الذات العارفة ، وكان من أثر ذلك أن طبعت الفلسفة بطابع لا شخصي . وأصبحت الفلسفة الشخصية هي والنزعة الإنسانية شيئاً واحداً . وهذه بدورها أصبحت مسئولة عن تكوين الشخصية الإنسانية وعن الأنا الإنساني ، وعن الإنسان ، وبقيت المشكلة الأساسية الخاصة بطبيعة علاقة الإنسان بشخصيته من ناحية ، وبالشعور المتعالي والعقل الكلي والذات الفئوية من ناحية أخرى - مشكلة تتطلب الحل . إذ ليس من سبيل إلى إنكار أن الإنسان هو الذات العارفة في آخر الأمر . وقد استخدم « كنت » الأشكال القبلية *a priori* لكي يتخلص من النزعة الشكلية الموجهة ضد « شعوره المتعالي » . ولكن هل تقدمت الذات العارفة نتيجة لذلك ؟ وكيف يرتبط الوعي المتعالي بالوعي الإنساني الفردي ؟ وكيف نضع الأساس لصحة المعرفة ؟ أو إذا أردنا أن نستخدم المصطلح المثالي . . ما هي الصلة بين ما هو منطقي وما هو نفسي ؟

وهذه المناقشة لا أساس لها من الصحة لأنها تفسر الصفات الإنسانية ، والشعور الإنساني خاصة ، من وجهة نظر علم النفس فحسب ، وبذلك تستخلصه من المجالات المنطقية والمتعالية من الوعي ، والنتيجة هي أنها تجعل الإنسان نفسه عقبة في سبيل المعرفة الفلسفية ، وهذا معناه محاولة إلغاء « الحضور الذاتي » للإنسان من الفلسفة . وبمثل هذه الوسيلة زعم رجال اللاهوت دائماً أن الإنسان عقبة تعترض سبيل الوعي متجاهلين هذه الحقيقة ألا وهي أن الوعي لا يحدث إلا لنفع الإنسان . . ومن الحق أن الفلسفة الأنثروبولوجية ومتمركزة حول الإنسان دون أن تشعر ، وعلى الرغم من أنها قد تناصب النزعة النفسية العداء ، فإنها لا تستطيع أن تهاجم « علم الإنسان » (الأنثروبولوجيا) دون أن تعرض وجودها نفسه للخطر . والنزعة النفسية تستتبع النسبية ولكن الطبيعة الإنسانية وإمكاناتها الكامنة للمعرفة هي المشكلة الفلسفية الحقيقية ، وانصراف المثالية الألمانية عن هذه المشكلة هو نقطة الضعف الأساسية فيها ، واعراضها عن هذه المشكلة يعكس واحديتها الأساسية وقد أشرت غير مرة - على الرغم مما في هذه الإشارة من مخالفة للمألوف - إلى أنه لا بد من وجود صلة ما بين المثالية الألمانية ومذهب « لوثر » ، وهذه النتيجة تحتاج إلى شرح أكثر تفصيلاً . فما هي الصلة التي يمكن أن تقصوم بين « فخته » و « هيجنل » من ناحية ، وبين « لوثر » من ناحية أخرى ؟ فقد يبدو لأول وهلة أنهما

على طرفى نقيض ، اذ طرد « لوثر » العقل من مجتمعه ورفض الفلسفة ، وأعلن أن الطبيعة الانسانية خاطئة ملوثة . أما « هيجل » فعلى العكس من ذلك ، مجد العقل ، ووطد أركان الفلسفة ، وكان ميله للشعور بالخطيئة ضعيفا غاية الضعف . بيد أن المؤثرات الروحية تعمل فى مسارب خفية تبعث على الدهشة ، فان « لوثر » قد ترك كل شيء للطف الالهى والتدخل الالهى ، ولم يترك شيئا للفعل الانسانى والحرية الانسانية (١) . ولم يكن يعترف بفعل متبادل بين الطبيعتين الالهية والانسانية . ولم تصنع المثالية الالمانية شيئا أكثر من أنها تعمقت هذا الاتجاه الى الواحدية ، اذ أضفت طابعا دنيويا على اللطف الالهى الذى يؤمن به « لوثر » على أنه المنبع الوحيد لكل خير ، وذلك بأن نقلت صفاته الى المعرفة . وعلى ذلك فان الوعى المتعالى والعقل الكلى والروح الكلية ليست جميعا غير أشكال دنيوية للطف الالهى عند لوثر ، بوصفه - أى اللطف الالهى - منبعاً لكل معرفة . وتؤكد فلسفة « هيجل » فى وضوح خاصة أن الذات العارفة هي الله نفسه ، وهى عقله وروحه ، وليست هي الانسان . وهكذا نجد ان اللطف الالهى الذى كان من الممكن أن يجعل من الفلسفة شيئا سطحيا قد أدى فى نهاية الأمر الى تمجيدها ، بل الى تأليهها (أو تقديسها) .

والصعوبة التى نلتقى بها هنا راجعة الى رفض الاعتراف بالفعل المتبادل بين طبيعتى الانسان ، فالمثالية الالمانية تخلع على الذات الخالصة الدرجة القصوى من القدرة ، بل انها تذهب الى حد أن تعزو اليها النشاط الخلاق ، وهى بذلك تقلل الى حد كبير من مساهمة الانسان فى المعرفة . ومثل هذا العالم الذى ينشأ عن النشاط الانشائى للعقل لا يكاد يترك مكانا للنشاط الابداعى للوعى الانسانى ، والمساهمة التى تقوم بها الحرية الانسانية للعقل لا يحسب لها حساب ، ويبالغ فى نشاط الذات الغنوصية على حساب النشاط الانسانى الذى ينظر اليه على أنه عنصر سلبى فى أعماق المعرفة ، وما على الانسان الا أن يخضع لما يمليه عليه الوعى المتعالى ، وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه لم يكن واضحا تماما عند « كنت » الذى لم يكن من دعاة الواحدية ، فقد أصبح واضحا عند فخته وعند شلنج فى بداية فلسفته المبكرة ، واخيرا عند هيجل .

Cf. Luther, De Servo Arbitrio.

(١)

وهذه الأفكار تحملنا الى منابع الدينية وأسس النظرية الفلسفية. وهذه المنابع قائمة على فكرة الاتحاد الالهى الانسانى ، أى فى فكرة الفعل المتبادل بين الطبيعتين الالهية والانسانية ، وبين الحرية والقوة الخلاقة فى كلتا الطبيعتين .. وفكرة الاتحاد الالهى الانسانى هى الأساس الذى تقوم عليه امكانية انشاء فلسفة شخصية أو اية فلسفة تتناول الشخصية الانسانية . ومن الحق أن الوعى الانسانى يميل الى أن يحيل نفسه الى شيء مادى ، والى أن يكون الانعكاس السلبى لطبيعته الفاعلة أصلاً ، ولكنه - مهما يكن من أمر - قادر على تجديده نشاطه إذا نقض عنه أغلال العالم الموضوعى . وإذا استخدمت كلمة « موضوع » فأننى لا أعنى بها مطلقاً أن أى شكل من أشكال المعرفة يمكن أن يستقل عن الذات ، وإنما هو يمثل طريقة خاصة لفهم المعرفة والسجود ، فالموضوعية لا يمكن أن تكون عندى مرادفة للحقيقة ، أو الموقف مستقل عن الحالات الذاتية ، وعلى العكس من ذلك فإن هذه الكلمة ستعنى اعتماد الموضوعية على الحالات الذاتية ، وعلى العلاقات الانسانية . وبهذه الوسيلة نفسها فإن الاحالة الموضوعية لا يمكن أن تكون مرادفة للتحقق أو الوعى أو التجسد .

وقد يبدو أن فلسفة « هيدجر » و « يسبرز » الوجودية تعالج مشكلة الانسان ، وأن بحث « هيدجر » الأنتولوجى - كما نلمس ذلك فى كتابه « الوجود والزمان » - يقوم على الوجود الانسانى . وهو يضع « هم » الانسان وخوفه ، وخضوعه للمألوف وللناس ، وكذلك الموت والعالم المنحل فى المجال الأنتولوجى لا فى المجال النفسى كما تتخذ فكرة « المواقف الحدية » عند يسبرز Limit-situation دلالة ميتافيزيقية مثلها فى ذلك مثل مشكلة الاتصال بين الأفراد ، ومع ذلك فإن أحداً منهما - هيدجر ويسبرز - لم يعالج مشكلة الانسان علاجاً حقيقياً ، كما أنهما لم يحاولا بناء مذهب فلسفى متسق على أساس من علم الانسان الفلسفى ، ولم يتعمقا المادة الخصبة المنبثة فى تضاعيف أفكارهما لتكوين مذهب محدد عن الانسان ، بل تركا مشكلة طبيعة الانسان دون حل ، كما أنهما لم يحاولا بيان السبب الذى من أجله لا يتكشف تركيب الوجود الا عن طريق الوجود الانسانى ، والمصير الانسانى ، ولم يقدموا أى تفسير لأصل هذه الفضيلة الانسانية البحتة وأعنى بها المعرفة . ويختلف « يسبرز » عن « هيدجر » فى انكاره لامكان قيام ميتافيزيقا موضوعية أو علم موضوعى للوجود يتخذ من العالم نموذجاً له . وهو ينظر الى الميتافيزيقا فى ضوء ذاتي

شخصي باعتبارها نسقا من الرموز ، وهو لا يشبك في ذلك نفسياني .
يبلغ الغاية من الدقة ، غير انه ينبغي الا ندافع عن الميتافيزيقا دفاعا
ذاتيا شخصا بروح متشككة ، ولكن على أساس الاعتقاد بأنه يفضي
الى معرفة أعلى ، وهكذا نعود على أعقابنا الى مشكلة الانسان
الأساسية وهي المشكلة التي لم يبحثها الفلاسفة جادين مطلقا ، لسبب
غريب ، ولعلهم تجاهلوا هذه المشكلة لأنها كانت تؤخذ عادة على انها
تنتمي الى نطاق اللاهوت ، أو على الأقل - الى فلسفة دينية الأصل .

ويمثل « برونشفاك » (١) نموذجا شيقا لمحاولة إبعاد النزعة
الانسانية الدينية من الفلسفة ، اذ تقوم فلسفته على أساس نوع من
المثالية الرياضية المشتقة أصلا من « أفلاطون » . ويرى « برونشفاك »
أن كل فلسفة ذات اتجاه بيولوجي تكون متمركزة حول الانسان ، وأن
كل فلسفة مستوحاة من الرياضيات فلسفة تخلو من عنصر الاهتمام ،
ومن العنصر الانساني خلوا تماما ، ولهذا السبب فانه يعتبر الحقائق
الرياضية أكثر أهمية - من الناحية الروحية - من مشكلة الفرض من
الوجود الانساني ، وعلم الرياضة عند برونشفاك مرتبة من الروحية ،
وكذلك يدعو الى أن تحرر الفلسفة نفسها في نهاية الأمر من كل آثار
الأسطورة المسيحية عن الانسان ووضعه في مركز الكون . وهذه
الفلسفة شبيهة بفلسفة « اسبنوزا » التي تهاجم صور التفسير
الساذجة لعلم الانسان والنزعة الأنثروبومورفية . والحق أن مشكلة
وضع الانسان في مركز الكون هي قبل كل شيء مشكلة مسيحية ، وأن
كل فلسفة تتخذ من علم الانسان أساسا لها هي فلسفة مسيحية .
فالفلسفة اليونانية مثلا لم تضع مشكلة الانسان بكل ما فيها من عمق ،
اذ ميزت العقل في الانسان دون أن تدرك النتائج الأساسية والاشكالية
لهذا الاكتشاف .

غير أن الانسان منتفرك في أعماق الوجود ، ووجوده يسبق
ادراكه لنفسه ، ومعرفته الممكنة تتوقف على وجوده ، واستغراقه في
الوجود هو الضمة التي تجعل تعقله ممكنا ، لأن العلو ليس شيئا
موضوعيا ، أو سلطة خارجية ، ولكنه شيء في داخل الوجود ، وينبغي
علينا أن نؤكد أولوية الانسان المتكامل . . الانسان الذي تمتد جذوره

(١) Cf. Spinoza et ses Contemporains. Les Etapes de la Pensée
mathématique Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie
occidentale.

في أعماق الوجود - على الوعي ، وعلى الذات في مواجهة الوجود .
وينبغي ألا نخلط بين الإنسان المتكامل الذي تنعكس طبيعته الحقيقية
في صميم وجوده ، وبين الإنسان النفسي أو الاجتماعي الذي يعد جزءا
من العالم الموضوعي ، وقد أعيد كشف العالم الطبيعي ، ورد له
اعتباره في عصر النهضة حينما نظر الإنسان الى نفسه بوصفه جزءا
من الطبيعة ، وقد فعل ذلك معتقدا انه سيحرر نفسه بهذه الوسيلة .
ولكن حان الوقت الآن لكي نعيد كشف الإنسان ونرد له اعتباره
لا بوصفه بذرة من الطبيعة والعالم الموضوعي ، ولكن بوصفه كائنا له
كيانه الخاص . كائنا موضوعا بين العالم فوق - الموضوعي ، وفوق -
الطبيعي في لب لباب وجوده ، فاذا تم ذلك لم تعد المشكلة الفلسفية
هي التعارض بين الذات والموضوع ، بل بين الفلسفة والوجود .

وفي نظرية المعرفة نجد ان الذات توضع عادة في مقابل الوجود
بدلا من أن تكون هي والوجود شيئا واحدا . ولكن الإنسان - على
العكس من ذلك - جزء من الوجود ، وهو موضوع للعالم الطبيعي
وعبد له الى الحد الذي يكون فيه وجوده موضوعيا ، ولكنه في قرارة
نفسه يظل هو نفسه . محققا لمصيره . وبهذا المعنى الانساني لا بالمعنى
الذاتي أو النفسي - يكون الإنسان موضوعا للفلسفة . والروح
لا يمكن أن تكون بالطبع موضوعا ، وإنما هي ذات فحسب ، وهي على
كل حال - الذات بمعنى أعمق من المعنى الذي تؤكد الغنوصية .
والإنسان يعجز عن فهم الحياة فهما موضوعيا ، لأن الموضوع لا يمكن
أن يكون له معنى الا بما تضيفه عليه الذات الروحية ، وكل معنى
لا يكشف الا داخل الأنا . . . داخل الإنسان ، ولا يقاس الا بمقياس
الأنا . ولكن عندما يتخذ المعنى صورة موضوعية من الصور ، وعندما
يصبح من المعطيات الخارجية التي يضعها العالم الطبيعي ، فان طابعه
تسوده حينئذ النزعة الاجتماعية ، ويصبح رمزا الى عبودية الإنسان
الروحية . ويرى « هسرل » أن التقابل بين الوجود الانساني والوجود
يفضي الى توضيح الحقيقة ، ولكنه يؤكد ايضا أن المعرفة ليست
احساسا ذاتيا ، أو انعكاسا روحيا ، وأن الوجود يكشف عن نفسه
في الوعي الانساني . وهكذا فان الذات العارفة مرادفة للوجود ، وعلى
هذا النحو تواجه الذات العالم .

أما « كيركجورد » فانه يتحدث معظم أصحاب النظريات بتأكيده
لبدا « التعايش » coexistence بين الحقيقة والواقع في داخل

« الذاتية » والأسباب جميعا تدعوه الى هذا ما دام الموضوع لا يمكن أن يملك معيارا لتحقيقه ، فمعيارها الوحيد هو الذى يقدمه الوعى العقلى والأخلاقي للآنا ، والمعيار الموضوعي للمعرفة لا يمكن إلا أن يمارسه وعى جماعى ، وهذا لا يفعل أكثر من أن يزيد المشكلة تعقيدا ، والاتصال بالحقيقة يعين الآنا على الخروج من عزلتها الذاتية . والمعرفة التى يصل اليها الانسان رمز للانتصار على الانطواء الذاتى ، فالمعرفة ليست انطواء على الذات ، ولكنها ذات طابع شخصى ، والانطواء الذاتى والأناية ليسا من عمل الشخصية ، ولكن من عمل « الآنا » ، وينبغى أن نضع نصب أعيننا أن نضحى بالآنا لتحقيق الشخصية ، والانتقال من « الآنا » الانسانية الى العالم الالهى الذى يحقق الانتصار النهائى على خطيئة الانطواء الذاتى يمكن أن يتحقق فى الاتصال الروحى مع الآخرين ، دون أن يتم ذلك بوسائلهم الخاصة ، فلا يمكن أن يزعم أحد أنه كان ملهما لموقف اتخذته شخص آخر ازاء الله . واذا لم يكن ذلك حقا ، فمعنى ذلك أن الانسان يحتل مكانا أدنى فى مستوى الاحالة الموضوعية الاجتماعية . والمعرفة هى أولا فعل ، وثانيا موضوع نظرى ، لأن مجرد فكرة اتخاذ المعرفة موضوعا هو فى حد ذاته فعل عقلى ، وعملية الاحالة الموضوعية التى يقوم بها الوعى فى مرحلته الوسطى - وهى عملية تجعل من الوعى نفسه شيئا ثانويا - هذه العملية عبارة عن تحقق ثانوى ، والواقع الأولى والمعرفة يسبقان او يتبعان هذه الموضوعية .

ولم تصنع نظرية المعرفة شيئا سوى أن أحالت الانسان الى ذات فى مقابل الموضوع والعالم الموضوعى وعملية الاحالة الموضوعية ، والذات هى الانسان حينما ننظر اليه فى مستوى أعلى من الطبيعة مستقلا عن تضاده مع الوجود الموضوعى ، وهى أيضا الشخصية . كائن حتى قائم فى قلب الوجود . والحقيقة كامنة فى الذات الموجودة . لا فى تقابل الذات المجردة مع الموضوع ، وليس للعالم الموضوعى معيار للحقيقة أو مصدر لها . والفلسفات العقلية سواء اليونانية أو المدرسية تسيل الى أن تجعل الذات سلبية بأن تمنحها الادراك العقلى وحده . ونتيجة لذلك نتعرض لخطر جعل التصورات والوجود شيئا واحدا ، ولأن ننظر الى النشاط الذهني المتصل بحسبانه نشاطا انعكاسيا سحرا ، والذهن الانساني يلتقى فى بدايته الأمر بحالة من القوضى ، ولكن ما دامت وظيفته هى اضافة المعنى على العالم الذى يخلو من المعنى

وتوضيحه وإلغاء الأضواء عليه ، فإن مجرد الفعل الذى تقوم به لفهم العالم المظلم الذى لا معنى له يمكن أن يكون مصدرا للنور والدلالة .

والمعرفة هى أساسا فاعلة ، لأن الإنسان فاعل ، وحينما تقوم نظرية الفلسفة على أساس التقابل بين العقل والوجود ، فإن من الخطأ البين أن نتمسك بالنظرية التى تؤكد أن الفلسفة تعكس الوجود انعكاسا سلبيا فحسب ، وإنما تحدد بواسطة الوجود كما يحددها العالم المخلوق . فالعقل من إنتاج النشاط الانسانى الحر ، وليس انعكاسا فحسب ، ولكنه تحول خلاق ينبغى علينا أن نفهمه بصورة أخرى تختلف عن فهم « كنت » و « فخته » له . ومن الحق أنهما يريان أن الذات والوعى المتعالى والأنا - الى حد ما - تشترك فى العمل الخاص بخلق العالم ، ولكن الخلق فى هذه الحالة يخلو من كل عنصر من عناصر الحرية الانسانية أو مما هو انسانى . والإنسان نفسه لا يأخذ بنصيبه من الخلق الذاتى للعالم بممارسته لنشاطه الإدراكى ، والواقع أن العالم المخلوق على هذا النحو ليس من عمل الذات وإنما من عمل الله . وهذا الخلق ناقص على كل حال ، ويتطلب مساهمة الإنسان الفعالة ، إذ ينبغى على حرية الخالقة أن تمتد الى كل المجالات ، وأن تتعقب عملها الخلاق فى مجال المعرفة نفسها . فالوعى الانسانى لا يستطيع أن يفهم الكون فهما سلبيا ، لأن الفهم يستلزم التركيز والخيال والانتباه الشديد ، وهذه الشدة تنبثق من الباطن ، لا من الخارج ، وهذا يدل على أن التصور الذاتى للعالم هو أساسا تصور انسانى وأن العالم حسب هذا التصور يتكىء على الإنسان بوصفه كائنا له وجود عينى ، وأن المعرفة ترمز الى العلاقة بين كائن وآخر ، وهى فعل خلاق فى أعماق أعوار الوجود . وإدراك الأشياء يتباين وفقا لوجهات النظر المختلفة من الذات أو الموضوع ، من الروح أو من الطبيعة ، من الشخصية أو من المجتمع ، ووجهات النظر المختلفة تؤلف عوالم متباينة ، وليس هناك عالم موضوعى موضوعية مطلقة ، وإنما هناك درجات متباينة من الموضوعية .

ويقع « المطلق » فى المستوى الروحى اللاموضوعى الذى يسبق الإحالة الموضوعية ، أى فى المستوى الوجودى الذى لم يجعله بعد ليات الإحالة الموضوعية جزءا من المجال الطبيعى ، والإنسان يعتمد على المعرفة ليزود عن نفسه المظاهر التى تهدده فى عالم متضاعف ، فهو يدرك عن نفسه بعض هذه المظاهر ويقبل بعضها الآخر ، وهو فى أغلب الأحيان يزدرى أو يستنكر تلك المظاهر التى يعجز عن فهمها .

وفى عملية الادراك يعلو الانسان باستمرار على نفسه ، لأنه كذات عاجز
تماما عن فهم الوجود كله بما فيه من امتلاء ، وتبقى معرفته نتيجة
لها جزئية دائما .

وتطلع الانسان نحو الحياة الحافلة دافع خلاق ، ويظهر نشاط
الانسان الابداعى فى عملية الاحالة الموضوعية نفسها ، فهو يظهر مثلاً
فى الكشف الرائعة للعلم الرياضى ، ولكنه يظهر أكثر وضوحاً فى العلو
على المجال الموضوعى أى فى ميدان الكشف الميتافيزيقى للميادين
الأساسية والوجودية .. بيد أن الوعى الانسانى - كما قال رنوقييه
بحق - يفشل فى أن يكون مطلقاً لأن من طبيعته أن يكون نسبياً ،
فكيف إذن يضيف الانسان على المعرفة عنصراً من الحرية ؟ هذه هى
المشكلة التى سنبحثها فيما بعد ، وهذه هى مشكلة المعرفة وهل هى
ايجابية أو سلبية ، ولقد تحيرت النظرية الفلسفية طويلاً بسبب هذا
اللفز ، وهو - لماذا ينعكس الموضوع المادى غير العاقل فى الذات
اللامادية العاقلة لدى هيئة معرفة ؟ والواقع أن هذا اللفز لن يحل
مادامت المعرفة تعد مجرد انعكاس ذاتى للموضوع وينظر الى الوجود
بوصفه حالة موضوعية قد استبعدت منها الذات .

الفصل الثاني

- الذات الوجودية وعمليات الاحالة الموضوعية .
- المعرفة والوجود .
- الكشف الذاتي للوجود .
- عمليات الاحالة الموضوعية ومشكلة اللامعقول .

حينما نحاول نظرية المعرفة في اثناء مواجهتها الذات بالموضوع أن تجردهما معا من الوجود ، فانها تجعل فهم الوجود أمرا مستحيلا ، ووضع المعرفة في مواجهة الوجود معناه استبعاد المعرفة عن الوجود ، وهكذا تواجه الذات العارفة الوجود بحسبانه موضوعا مفهوما وان يكن مجردا بحيث لا يمكن الاتصال به اتصالا روحيا . والحالة الموضوعية هي نفسها مصدر هذا التجريد الذي ينفي كل اتصال روحى - أى كل مشاركة (1) في الموضوع كما يعبر عنه ليفى - برول - ورغم أنه من الممكن تأليف التصورات عنه ، وطبيعة الموضوع عامة عمومية خالصة ، وهى لا تنطوى على أى عنصر من عناصر الأصالة التى تعد من السمات المميزة للفرد ، وهذا هو حقا التمييز الأساسى بين الذات والموضوع .

وعمليات الاحالة الموضوعية تحيل الوجود الى تركيب فوقى superstructure للذات مهيء للأغراض الفلسفية ، ولأن الذات ترى نفسها فى هذا التركيب الفوقى الموضوعى فانها تكتشف تعبيرا أكثر ملاءمة لتركيبها الادراكى الخاص . والتجريد هو أحد تعريفات المعرفة ، غير أن هذا التجريد من عمل الذات ، ومن عمل الروح العارفة

Cf. Levy — Bruhl, Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures.

نفسها ، فاذا جردت الذات الفلسفية من وجودها الباطني فانها تفقد كل اتصال بالوجود ، ويصبح وجودها معتمدا على عمليات الاحالة الموضوعية التي اطلقتها من عقائدها ، وبذلك لا يؤثر الذهن أو يثبت أقدامه في الوجود وانما على العكس من ذلك يصير فعلا خارجيا أو منطقيًا بحثا أكثر من أن يكون فعلا روحيا .

وهذه هي مأساة المعرفة كما تعرضها المثالية الالمانية والتي تصل الى أعلى تعبير لها في المدرسة الكنتية الحديثة . ومن الحق أن التعارض بين المعرفة والوجود جزء من تقليد فلسفي أشد ايغالا في القدم ، ولكن تفوق الفلاسفة الألمان الذين يؤلفون المدرسة الكنتية الحديثة يقوم في تناولهم النقدي لمشكلة الاحالة الموضوعية ، وفي اعترافهم بأهمية الذات العارفة . فقد سالت الفلسفة السابقة « كنت » وخاصة المدرسية - المشكلة علاجا واقعيا ، وجعلت التصورات التي تبلغها الذات هي الوجود نفسه ، وهذا هو أصل الميتافيزيقيات الطبيعية بمذهبها في الجوهر وفي الترتيب التصاعدي للوجود . وعلى ضوء هذه الحقائق كان ظهور « كنت » والمثالية الالمانية يسجل مرحلة هامة في تاريخ الوعي الذاتي للإنسان ، وكان خطوة نحو الانعتاق الإنساني ، ونحو تحرير الإنسان من قيود العالم الموضوعي وأغلاله ، ومجرد الوعي النقدي لمشاركة الذات في عملية الاحالة الموضوعية يقتضي خلاص الذات من السيطرة الخارجية للعالم الموضوعي . والعمل الذي قام به « كنت » والمثاليون الألمان الذين ساروا على نهج « ديكارت » و « بركلي » في هذا المجال قد قطع سبيل العودة الى المذاهب الميتافيزيقية القديمة التي تؤمن بالجوهر وتجعل من الوجود والموضوع شيئا واحدا . فمنذ هذه اللحظة بدأ الفلاسفة يفهمون الوجود فهما ذاتيا ، واتخذت الذات بالتالي صفة انتولوجية ، وشيدت الفلسفة من أمثال « كنت » و « فخته » و « هيجل » مذاهب ميتافيزيقية على أسس ذاتي ، ولكنهم في هذه العملية فسروا الذات بصورة موضوعية غير وجودية ، ونتيجة لذلك لم يسهموا في حل مشكلة الشخصية الإنسانية وكانوا أكثر ميلا الى تأييد الاتجاه الى النزعة الكلية ، وأكدوا أن الذات لا هي إنسانية ولا هي شخصية ، وهكذا أقامت الفلسفة الهيجلية بعد « كنت » و « فخته » نفسها رغم ما فيها من عناصر لا معقولة (١) باعتبارها نوعا جديدا كنوع من النزعة العقلية الموضوعية . ونحن لا نستطيع في الواقع أن نتجاوز النتائج التراجيدية للمثالية الا بأن

Cf. R. Kroner, Von Kant bis Hegel.

(١)

يتقدم في الاتجاه الذي يدعى اليوم بفلسفة الوجود Existenz-philosophie أو الفلسفة الوجودية بدلا من أن نحاول احياء أى مذهب من المذاهب الميتافيزيقية السابقة على « كنت » .

وقد وضع « كيركجورد » أسس الفلسفة الوجودية بتحديد للتصور الكلى الذى دعا اليه « هيجل » ، ذلك التصور الذى يختنق فيه الفرد . وليس تفكير « كيركجورد » جديدا فى أساسه ، لأنه غاية فى البساطة (١) ، والدافع اليه شعور من القلق نتج عن مأساة حياته الشخصية (٢) . وقد أفضت به تجربته الفاجعة هذه الى تأكيد الطابع الوجودى للذات العارفة وهى الحقيقة الأولى عن استغراق الانسان فى سر الوجود . وأكثر الفلسفات تعبيرا عن الطابع الوجودى للانسان هى أكثرها حيوية ، فقد اتجه الفلاسفة فى أغلب الأحيان الى تجاهل حقيقة وجودهم الخاص باعتباره شيئا مستقلا عن قواهم الذهنية ، وحقيقة أن فلسفتهم أكثر قليلا من الترجمة الذاتية لوجودهم . ونستطيع إذن أن نستخلص من هذا كله - وان لم يكن ذلك بنفس العبارات التى استخدمها « كيركجورد » - أنه من وجهة النظر الوجودية يوضع الفيلسوف فى المستوى فوق الطبيعى ، أى فى أبعد أعماق الوجود غورا ، وذلك لأن الذات نفسها جزء من الوجود ، وهى على هذا الأساس تتصل بسر اتصالا روحيا . ونستطيع أن نعد من الفلاسفة الوجوديين « القديس أغسطين » و « بسكال » وإلى حد ما « شوبنهاور » و « فويرباخ » و « نيتشه » و « دشتيوفسكى » . بيد أن « كيركجورد » كان أكثر دعاة هذه الفلسفة دلالة ، وفى كتابى « فلسفة الحرية » الذى ألفته منذ عشرين عاما عرفت « الفلسفة الوجودية » - وان كنت لم أستخدم هذه العبارة - بأنها فلسفة تمثل شيئا قائما بذاته هو تحقق الوجود والوجود الذاتى فى مقابل الفلسفة التى تعالج شيئا خارجيا ، أو بمعنى آخر تعالج العالم الموضوعى .

وعلى أساس هذا التأكيد الذى يتصل اتصالا مابتصور « يسبرز » تمثل الفلسفة الوجودية تعقلا من نوع غير موضوعى . والعادة أن عملية التجريد تلقى سر الوجود ، الوجود العينى . وليس ثمة انحراف عن

(١) cf. S. Kierkegaard, Philosophische Brocken.

(٢) ينطبق هذا الكلام أيضا على « لون شستوف » الذى تتألف فلسفته من انكار الفلسفة لنفسها .

جادة القصد أسوأ من أن نجعل الموضوع والواقع شيئاً واحداً • وقد جرت العادة على النظر الى المعرفة والى الاحالة الموضوعية أو التجريد على أنهما مترادفان • ولكن عكس ذلك صحيح ، فان المعرفة الفعلية تقتضى اللفة أو بعبارة أخرى الاقتراب الذاتى ، أو اتحاد الانسان بالوجود الذاتى ، ومن واجبناسا. اذن أن نرفض كل تصور طبيعى موضوعى عن الوجود وأن نؤثر عليه التصور الوجودى ، وحتى الفلسفة « الظاهرية » يمكن تفسيرها على أنها تجربة تتعالى على الحالة الموضوعية ، والاتصال الروحى بالناس والحيوان والنبات والجماد عبارة عن ظاهرة تتجاوز الاحالة الموضوعية وهو على هذا النحو يكشف عن امكان وجود وسائل جديدة للمعرفة .

ويعد « هيدجر » و « يسبرز » على رأس الممثلين المعاصرين لفلسفة الوجودية • ويميز « هيدجر » بين الوجود فى ذاته (الوجود الماهوى) وبين الوجود الموضوعى أو « هذا الوجود » Dasein وحالة الوجود فى - العالم - وهى الوجود الموضوعى (الآتية) تثير فى النفس القلق والخوف ، وهى فوق كل شىء حالة زمنية مقدر لها أن تكون « الانسان » Das Man أو « الناس » l'on وما فى الوجود اليومى من ابتذال يسلب الموت حدته التراجيدية ، ويخفى هذه الحقيقة وهو أنه النتيجة المباشرة لحالتنا الفانية ، حالة الوجود الموضوعى • ويشهد الشعور بالمأساة حينما تسود حقيقة الوجود . فالوجود الانسانى حالة من الوجود العام الذى يعد الوجود الموضوعى جزءا منه • الوجود الماهوى هو ذاتى الحقيقية ، وطبيعتى الأساسية ، والأصالة التى تلمسها فى فلسفة « هيدجر » قائمة على أساس الأهمية التى يخلعها على حالة الوجود فى العالم باعتبارها ناحية من النواحي الضرورية ، وان تكن فى درجة منحنىة من مظاهر الوجود. والوجود الانسانى وجود جوهري ، والوجود الانسانى العينى أكثر أهمية للوجود من الماهية ، وهكذا يجب أن تهتم الفلسفة بالوجود الانسانى أكثر من اهتمامها بالماهيات . والوجود العينى عند « هيدجر » يستلزم القلق والخوف من العالم الساقط باعتباره جزءا مكونا لطبيعته الانثولوجية • وضمير الانسان الأخلاقى يتطلب منه أن يعانى هذا القلق فى عالم يكون فيه تحت رحمة الموضوعية ، والوجود الموضوعى حالة من حالات الخطيئة قوامها القلق الانسانى وشعور شديد الوطأة بتفاهة الانسان .

ومن العسير على ضوء فلسفة « هيدجر » ان نكتشف نشأة الضمير الانساني ، ففلسفته معادية للافلاطونية وللنزعة الروحية . وتشاؤمها يجعل منها فلسفة خالصة للوجود - في العالم أكثر من ان تكون فلسفة وجودية ، فعلم الوجود عنده هو العدم أو الوجود - العدم ، اذا أردنا ان نستخدم عبارته نفسها . وهو لا يحاول تفسير طبيعة الوجود فوق الزماني ، ولكنه يشرع في اقامة فلسفة وجودية ، والمشكلات الاساسية التي يهتم بها : كابتدال الحياة اليومية ، والسقوط والموت - تختلف عن المشكلات التي تعالجها الفلسفة عادة ، فهذه المشكلات قد اكتسبت أهمية جديدة في فلسفته لأنه يتناولها من وجهة النظر الانتولوجية لا من وجهة النظر النفسية .

ونحن نجد هذه المشكلات نفسها عند « يسبرز (١) » الذي اتفق معه أكثر من اتفاقي مع « هيدجر » ، فالمشكلة التي تشغل « يسبرز » أكثر من غيرها هي « الموقف الحدي situation-limite للانسان ، واتصال « الأنا » بالآخرين . وهو شديد الحرص على اثبات أن الأنا - باعتبارها حقيقة قائمة بذاتها - متميزة عن الوجود الكلي . والأنا لا يمكن أن تكون موضوعا ، لأن الموضوع لا يمكن أن يكون وجوديا (٢) . ويسبرز أكثر وضوحا في هذا الصدد من « هيدجر » ، وهو يثبت أن « الأنا الوجودية » باعتبارها في مقابل « الأنا التجريبية » يمكن أن تعلو على الوجود الزماني لأن حقيقتها بمعزل عن الزمن ، وفكرة « العلو » ذات أهمية بالغة في فلسفة « يسبرز » ، بل انها تسيطر على مذهبه الميتافيزيقي كله ، وهو ينظر الى الميتافيزيقا لا على أنها علم ، ولكن على أنها وظيفة للغة الغرض منها توضيح العلو الكامن في الوعي الوجودي . ولهذا السبب يرى أن من أهم أسس الميتافيزيقا استطاعتها حل شفرة العلامات ، ولذلك يمنح الأرقام والرموز أهمية كبيرة .

وليس من شك أن كلا من « هيدجر » و « يسبرز » قد أسهم مساهمة أصيلة في الفكر الوجودي ، على الرغم من أن فلسفة كل منهما فاجعة متطرفة متشائمة لأنها تقود الانسان الى حافة الهاوية ، واتجاه الفلسفة الحديثة كما يبدو عند « ديكارت » وأتباعه ، و « كنت » وأتباعه ، وعند

(١) Karl Jaspers, Ist Ed Philosophische Weltorientierung; 2nd Ed. Existenzzerhellung.

(٢) نجد أفكارا مشابهة لهذه الأفكار في « يوميات ميتافيزيقية » لجابريل ماربسل وخاصة التذييل الذي يعالج فيه مشكلة الاحالة الموضوعية .

الوضعيين الذين تسودهم النزعة العلية ، اتجسأه ذو نزعة طبيعية فى أساسه ، بيد أن الفلسفة الوجودية تتقدم عليهم مرحلة أخرى ، وهذه ميزة عظيمة لها لا يمكن نكرانها ، غير أن أصلتها قد تحددت حتى الآن بارتباطها مع « كيركجورد » الذى يؤكد أن الوجود هو الشغل الأول للذات الوجودية . وعلينا أن نتساءل إذن ما هو الوجود ؟ انه فى المحل الأول شىء مختلف تمام الاختلاف عن العقل ، وهو كما أثبت « برجسون » يقع فى الزمان لا فى المكان . وهو ديناميكى فى مقابل المنطق الثابت غير المتحرك ، ولكى تؤلف الذات العاقلة فكرة عن نفسها فانها مرغمة على انكار طبيعتها الوجودية ، وعلى مواجهة التضاد القائم بين الفكر المجرد والوجود . والوجود يستبعد فكرة التوسط ، فإن يوجد الانسان معناه أن يكون حقيقة واقعة ، والخاص أعمق تأصلا فى الوجود من العام ، وعالم الصور الأبدية ليس صورة للوجود كما يحاول التقليد الأفلاطونى أن يحملنا على الاعتقاد ، فان هذه الصورة تنعكس انعكاسا أكثر صدقا فى الحنين الانسانى واليأس والحيرة والتبرم ، وهكذا فان التناقض أشد خصوبة من الهوية . والفكر الموضوعى لا يخفى أى سر ، ولكن الفكر الذاتى يخفى أسراراً كثيرة . والوجود مرادف للصيرورة ، وربما كان هناك مذهب منطقى وراء الوجود ، ولكن لا يمكن تصور مذهب للوجود ، فنحن نعالج الأشياء علاجاً موضوعياً ، أما اهتمامنا بالذات فلا بد أن يكون من وجهة نظر ذاتية ، وهذا هو جوهر تفكير « كيركجورد » الذى يمكن اجمالاً بأنه توحد الذات العارفة والذات الوجودية ، والغرض الأول للفكر الذاتى هو أن يحقق طبيعته الوجودية ، والطابع المسيحي الأساسى لفكرة « كيركجورد » عن التناقض الظاهرى paradox يمثل تبايناً واضحاً عن النزعة الباطنية immanentisme فان « كيركجورد » يعتقد أن حياة الانسان الداخلية لا يوجد فيها من الباطنية شىء ، وهو يفسر الظاهرة على أن معناها الكشف الذاتى ، أى العلو . وفى هذا الصدد نستطيع أن نتذكر التمييز الذى أقامه ن . لوسكى Losky بين ماهو باطنى فى الوعى وبين ماهو باطنى للذات الواعية .

وعلى الرغم من وجود صلة ما بين فلسفة (كيركجورد) وفلسفة كل من « هيدجر » و « يسيرز » فهناك اختلاف أساسى بينهما ، فالفلسفة عند « كيركجورد » هى الوجود نفسه لا تفسير الوجود ، بينما يرى « هيدجر » و « يسيرز » اللذان يهتمان بتقليد فلسفى خاص أن الفلسفة مرادفة للتفسير وهدفهما - وخاصة « هيدجر » - هو إقامة مقولات فلسفية على أساس وجودى ، وانشاء مقولات عن القلق الانسانى أو الخوف من الموت . ومحاولة

« هيدجر » للانفصال عن مجال المعرفة الموضوعية العقلية تؤلف محاولة خليقة بالالتفات وذات أصالة ، ولكن الواقع أن التصورات والمقولات ما هي الا وسائل لفهم الوجود الموضوعي Dascien أو الوجود - في - العالم - أي الوجود الموضوعي أو المجرد تجريدا تاما . والتصور لا يتصل الا بالموضوع وحده ، وعلى ذلك فان الوجود الداخلي ، أو الوجود الأولي لا يمكن أن يفهم الا عن طريق الخيال والرمز والأسطورة كما يوافق على ذلك « يسبرز » في وضوح أشد من « هيدجر » ، وإنشاء التصورات عملية موضوعية تؤدي حتما الى توقف للمقولات العقلية نفسها ، ونتيجة لذلك يهتم هذا الضرب من الفلسفة أولا وقبل كل شيء بالماهيات والجواهر والموضوعات ، وهي تجعل من الله نفسه موضوعا ، بينما الفلسفة التي تهتم أولا وقبل كل شيء بالشخصية تستطيع أن تفهم الوجود ، ولهذا يتحدث « هيدجر » حديث المتمكن حينما يتحدث عن الوجود الموضوعي لا عن الوجود نفسه ، والواقع أنه على رغم اعتقاده بأن الحالة الموضوعية حالة منحلة الا أن بحثه الفلسفي يسهم في الاحتفاظ بالعالم في حالته المنحلة .

والفلسفة الوجودية لا يمكن أن تقوم على اساس التصورات والمقولات المألوفة حتى ولو كانت أبشولوجية ، فالتصور يتعلق دائما بشيء ما ، ولكنه لن يكون أبدا هذا الشيء ، فهو ليس وجوديا على الإطلاق ، وقد أنشأ « فلاديمير سولوفيف » تمييزا شائقا بين الوجود المجرد باعتباره المحمول predicate وبين الوجود العيني بوصفه الموضوع subject ، ففعل الكينونة مثل على الوجود المجرد ، بينما هذه العبارة ، « أنا موجود » مثل على الوجود العيني ، ولسوء الحظ كان التجاهل من نصيب هذا التمييز دائما (١) وتتحول المحمولات الى جواهر . وقد يبدو أن « فلاديمير سولوفيف » في نقده للمثالية الألمانية قد نفذ الى أعماق الوجود العيني ، ومع ذلك فان فلسفته لا يمكن أن تسمى فلسفة وجودية ، لأنها ما زالت خاضعة للميتافيزيقا العقلية ، ونحن نلمس تعبيره الأصيل في الشعر لا في الفلسفة ، والحكم على الوجود ليس حكما على ما يوجد ، فهو أيضا حكم تقوم به الذات الموجودة ، والوجود لا يستمد من الحكم ، وإنما يسبق الحكم ، والوجود المنطقي ينشأ عن الذهن أي عن عملية موضوعية .

VI. Soloviev, La Critique des principes abstraits et Les principes philosophiques de la connaissance intégrale. (١)

ولهذا السبب تخفق « ظاهرة هسرل » فى أن تكون فلسفة وجودية - على الرغم من أنها أثرت تأثيرا كبيرا على « هيدجر » و « هسرل » يؤكد أن الموضوعات الحقيقية قائمة فى الماهيات ولا تحتاج الى أية وساطة ، وهو يقول أيضا ان الموضوع ليس حالة من حالات الوعي ، ولكنه حضور الموضوع نفسه ، فالظاهرة اذن فلسفة للوعي الخالص ، وهى رؤية للماهيات (١) ، ولكن رؤية الماهيات تقصر عن كشف لغز الوجود والى مثل هذا ذهبت فلسفة « ن . هارتمان » بفكرتها عما هو « عبر - الموضوعى » trans-objective (٢) وتصورها الأنتولوجى عن العلاقة بين الذات والموضوع . و « دلفاي » أكثر اقترابا من الفلسفة الوجودية حينما يرفض رد الحياة الروحية الى عناصرها أو تحليلها ، وإنما يقوم بدراستها باعتبارها كلا ، وفى جوانبها التركيبية synthetical aspecto (٣) .

وأنتقل الآن الى تصورى الخاص عن الذات فى علاقاتها بالموضوع ، فان القول بالتقابل بين الذات والموضوع ، بين العقل والوجود يجعل الفلسفة تصل فى النهاية الى سد لا سبيل الى تجاوزه ، لان هذا التقابل يلغى الذات حتما من الوجود ، ويجعل الوجود موضوعيا ، وهكذا تصبح الذات بضربة واحدة لا وجودية ، ويصبح الوجود والموضوع شيئا واحدا رغم هذه الحقيقة ألا وهى أن الموضوع لا وجودى ، وأنه احواله مادية للذات نفسها . وعلى ضوء هذا الرأى كيف يتأتى ألا تصبح مشكلة المعرفة ذات طابع قاجع لا حل له ؟ ان ملكة الانسان الادراكية مقصورة دائما على السطح الخارجى للوجود . فهل لا يوجه حل آخر غير هذه الواقعية البدائية الساذجة ؟ غير أن هذه النظرية قلما تجد ما يقال عنها ، فليس لها جهاز نقدى ، اذ تقبل العالم المادى الموضوعى على أنه الواقع الأولى ، ومن الخطأ أن نذهب فى تحقيق غرضنا الى أبعد مما ذهب إليه « كنت » فى كتابه « نقد العقل الخالص » ، وعلى العكس من ذلك ينبغى علينا أن نساعد على تقدم الفلسفة بأن نتفق على أن المعرفة هى ادراك الوجود عن طريق الوجود ، وأن الذات العارفة ليست مضادة للوجود كانه موضوع ، وإنما الذات العارفة حقيقة قائمة بذاتها ، وبعبارة أخرى « الذات وجودية » . والطبيعة الوجودية للذات هى احدى الوسائل الروحية لفهم سر الوجود ، وهو قهيم

(١) Cf. Levinas. La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.

(٢) N. Hartmann, Metaphysik der Erkenntnis.

(٣) Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, etc. geistige welt, et, Einleitung in die Philosophie des Lebens.

لا يقوم على التقابل الظاهر بين الفلسفة والوجود ولكن على اتحادهما الداخلى الوثيق ، وبذلك تكون المعرفة الصادقة تنويرا للوجود *Aufklärung* اذا شئنا أن نستعيد المعنى الحقيقى لكلمة زيفها القرن الثامن عشر ، وحط من قدرها .

وبتأكيدنا للطبيعة الصادقة الذهن تبلغ المستوى العينى للوجود باعتباره مضادا للوجود المجرد . وقد شعر « هيجل » بضرورة العبور من الوجود المجرد - وهو يوشك أن يكون مرادفا للعدم - الى الوجود العينى ، او الى الوجود الذى ينظر اليه على أنه اتحاد بين الوجود والعدم . وقد عرف هذه الحالة من الاتحاد فعلا بأنها الوجود الموضوعى *Dasein* (١) ، وأن يكن هيجل يفهم هذه الكلمة بمعنى يختلف عن المعنى الذى يفهمه به « هينجر » . ولكنه فى الواقع قد تعرض لمشكلة المعرفة العينية وحاول أيضا أن يفند التضاد التقليدى القائم بين الذات والموضوع ، مؤكدا فى الوقت نفسه الطبيعة الأنتولوجية للمنطق . والمشكلة الأساسية التى تراجعه الفلسفة هى طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع حينما تكون الذات خارجية بالنسبة للوجود المدرك ادراكا موضوعيا . وقد بذلت محاولات لحل هذه المشكلة بتأكيد توحد المعرفة والوجود ، والذات والموضوع ، وهذا التوحد يرد للمعرفة هيبتها الأنتولوجية ، ولكنه يفشل فى حل المشكلة . ومن الضرورى ايجاد تحديد أدق لوظيفة المعرفة داخل الوجود ، كما ينبغى بيان أن الادراك فعل خالق فى صميم الوجود ، وأنه ومضة من النور التلقائى ، ومعبّر من الظلام الى النور غير أن الادراك ليس مجرد اذارة للوجود ، انه النور نفسه فى أعماق الوجود . والواقع ان المعرفة باطنة فى الوجود ، أكثر من أن يكون الوجود باطنا فى المعرفة ، ولكننا حتى لو قبلنا التوحد بين المعرفة والوجود ، فأننا فشلنا فى تقرير اللامعقوابة الأساسية للوجود ، أى أننا نكون قد فرضنا فكرة الوجود المعقول فرضا .

فهناك فى أعماق الوجود منطقة لا معقولة مظلمة لا يمكن أن نجعلها هى والمعرفة شيئا واحدا ، ولكن من واجب المعرفة أن تنيرها . والمعرفة تحوم على حافة الهوة المظلمة للوجود ، ولكنها هى نفسها يجب أن تبقى واضحة بينة . وكما ذكرنا آنفا فان المعرفة باطنة فى الوجود ، ولكن ما يحدث حقا فى داخل الوجود هو نوع من العلو ، وهو فى هذه العملية نفاذ الى الأعماق الشاسعة الموجودة وراء أى لون من ألوان الوجود . وليست وظيفة المعرفة أن

Hegel, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften.

(١)

Ier Teil, Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein.

تعكس ، بل أن تبدع • وتحت أى طبقة من الوجود ثمة طبقة أعمق ، والمتعالى هو الوسيلة الوحيدة للوصول الى الطبقة الأعمق من طبقات الوجود • والفكرة الاستاتيكية عن المتعالى يجب أن تحل محلها فكرة ديناميكية عن العلو • ويعتقد « زمل » (١) بحق أن القدرة على العلو صفة أساسية من صفات الحياة •

ومن الممكن تفسير الاحالة التى تقوم بها الذات عند « هسرل » على أنها علو للذات ، ولكن اذا فهمت هذه المعرفة على أنها وظيفة داخلية فى الوجود ، وتمارس بواسطته ، وأنها علو للوجود يعمل ذى قلب الوجود ، فإن الذات العارفة ينبغى أن تكون بالضرورة وجودية ، ومعرفتها تتوغل فى سر الوجود وفى أعماق أكثر من أن تكون انعكاسا للوجود الموضوعى ، ومشاركة الذات العارفة فى الوجود سابق لمعرفةها ، وتجربتي الوجودية سابقة لمعرفتي ، ولهذا السبب فإن المعرفة « تذكر » *réminiscence* •

والفلسفة تبدأ بالشك فى حقيقة العالم المحسوس • • عالم الموضوعات والأشياء ، فهى تبدأ حتما بنقد « الواقعية » ، ولكن نقد المعرفة لا يمكن أن يظل دائما عند المرحلة المثالية لا يبرحها ، بل يجب أن يندفع بأبحاثه بعيدا فى مجال الوجود فوق - الموضوعى ، وأن يتجاوز التقابل القائم بين الذات والموضوع وراء عالم الإدراك الحسى • ولكن هذا المجال الأولى للحياة هو نتاج المعرفة ، وتصور محدد للفكر ، كما أنه ليس مجال الحقائق الموضوعية ، ونحن نستخدم كلمة « وجود » ونؤثرها على كلمة « حياة » ، لأن الحياة مقولة بيولوجية ، كما نستطيع أن نلمح ذلك عند نيتشه وبرجسون ، بينما الوجود مقولة انتولوجية فإن يوجد الانسان معناه أن يظل مستقرا داخل نفسه ، وفى عالمه الحقيقى الخاص أكثر من أن يكون تحت رحمة العالم الاجتماعى والبيولوجى • والفلسفة الوجودية فى مقابل أية فلسفة للحياة - كفلسفة « كلاجر » *Clages* مثلا - فلسفة انتولوجية أكثر منها بيولوجية ، وهى تتصل بالفلسفة الروحية (١) عند طرفيها على السواء • فهى فلسفة المصير فى علاقته بالكلية العينية ، وهى لا تكتفى أبدا بالنظر فى العمليات العامة والموضوعية للعالم الخارجى وحدها ، لأن الفلسفة يجب أن تهتم قبل كل شئ بالذات المفكرة ووجودها ، ولكن يحاول فى غير لباقة أن يحيل ما هو ذاتى الى ما هو موضوعى ، ويتبع ذلك

cf. Lebensanschauung.

(١)

cf. N. Berdiaeff, Esprit et liberté.

جعل الوجود الانساني نفسه موضوعيا . وهكذا نواجه هذه المشكلة الأساسية وهى : ما هى الاحالة الموضوعية ؟ وكيف يمكن أن نبلغ الوجود أو ما يوجد فى عالم موضوعى ؟ ومصير الانسان المقبل !! وامكان قيام الفلسفة يتوقف على حل هذه المشكلة .

ومن المهم أن ندرك قبل كل شئ أن العالم الموضوعى عالم منحط مقيد ، هو عالم الظاهرة أكثر من أن يكون عالم الوجود . وعمليات الاحالة الموضوعية تجرد الوجود وتقطع عليه طريقه . وهى تحل المجتمع مكان الاجتماع الروحى ، والمبادئ العامة محل الاتصال الروحى ، وامبراطورية القيصر بدلا من مملكة الله . وليست هناك مشاركة فى عمليات الاحالة الموضوعية ، اذ أن نتيجة الاحالة الموضوعية فى المعرفة أو غيرها - كما سنرى فيما بعد بصورة أدق لاتعزل الانسان فحسب ، ولكنها تجعل نشاطه مقصورا على عالم معزول فى أساسه . وعمليات الاحالة الموضوعية ظاهرة روحية ، ولكن ليست هناك أية حرية روحية فى العالم الموضوعى الناشئ عنها . والواقع جزء من الوجود الداخلى ، ومن الاتصال الروحى الداخلى ، ولكنه ينحط فى عملية الاحالة الموضوعية وفى الموضوع للضرورات الاجتماعية . وهكذا فأننا على الرغم من بحثنا للاحالة الموضوعية فى علاقاتها بالمعرفة فأننا نستطيع أن نؤكد أنه لا وجود لسر روحى فى العالم الموضوعى .

هل يمكن اذن أن نؤكد أن المعرفة الموضوعية هى فى حد ذاتها ناقصة آثمة ؟ هل يمكن أن ننظر اليها كما نظر اليها «شستوف» Shestov على أنها سبب الوضاعة فى العالم ؟ اننا ان فعل ذلك ننشر خطأ خطيرا ، فان حالة الخطيئة والنقص والسقوط ينبغى أن ننعت بها الوجود لا المعرفة . فالمعرفة فى حالتها المنحطة لا يمكن أن تفهم الا وجودا منحطا ، ولكن المعرفة الموضوعية ما برحت تكشف عن شئ من الحقيقة الصادقة رغم انفصالها عن الوجود الوثيق والعالم الروحى . وعمليات الاحالة الموضوعية تفترض عالما ساقطا ، عالما من التجريد والجبرية ، ولكن على الرغم من ذلك يظل فى الامكان أن نظفر بنصيب من المعرفة عن العالم الساقط .

وهناك درجات من المعرفة الموضوعية ، فالعلم الطبيعى يتمتع بأعلى درجات الموضوعية ، فهو منفصل عن وجود الانسان الوثيق ، وهو شكل من أشكال المعرفة الملائمة تماما للعلوم الطبيعية الرياضية ، وتصل درجاتها من الموضوعية الى الحد الذى يبدو فيه موضوع المعرفة وكأنه منفصل كل الانفصال عن وجود الذات الداخلى ، والرياضيات بلا شك

ظاهرة من ظواهر الروح المبدعة ، وهى مثل سائر فروع المعرفة الأخرى تستلزم عملية روحية كتلك التى نراها فى فكرة « برونشفيك » الأساسية . وهذا شكل قيم جدا من أشكال المعرفة التى ينعكس فيها « اللوغوس » (كلمة الله) Logos ، وعلى الرغم من هذا كله فإن عمليات الاحالة الموضوعية تعوق الروح وتجعل سر الوجود الداخلى أمرا لا يمكن بلوغه . وبهذا المعنى ليس العلم أنتولوجيا - كما يزعم « هايرسون » ، وكذلك فإن معرفة العالم الاجتماعى موضوعية أيضا بدرجة أخرى ، ولها ميزة وهى أنها تنير عملية الاحالة الموضوعية بأسرها التى هى فى أصلها عملية اجتماعية ، لأن المعرفة الموضوعية - كما سنرى فيما بعد - مستمدة من المجال الاجتماعى ، بينما تصدر المعرفة الوجودية عن مجال الاتصال الروحى .

وكل درجة من درجات المعرفة الموضوعية مجردة من الذات الوجودية أو الانسانية . ولابدال فى أن الذات الوجودية جزء من الوجود . . . الوجود الموضوعى ، ذلك أن الذات نفسها تحدد العمليات الموضوعية ذاتها بفضل حياتها فى هذا العالم الساقط . وينبغى ألا نعتبر الذات الوجودية والذات البيولوجية أو الاجتماعية أو النفسية شيئا واحدا لأن هذه الذوات جميعا من نتاج التفكير الموضوعى ، والنزعة الطبيعية ضرب من هذا النتاج ، وهى تتضمن درجة من الحقيقة الموضوعية ، ولكن دعواها للمصحة الكلية زائفة لأنها تمثل الجانب المادى من الوجود المنوع فحسب . وهناك اتجاهات طبيعية حتى فى اللاهوت ، وهذه الاتجاهات تلعب دورا هاما جدا حينما تفسر الله تفسيراً موضوعياً ، وحينما تزعم المعرفة بالله عن طريق التمثيل مع الموضوعات والظواهر الطبيعية . ومهما يكن من أمر ، فإن هذه الحقيقة وهى أن الوجود الانسانى يمكن أن يكون على اتصال روحى بالوجود الالهى - هذه الحقيقة دليل على أن الله ليس موضوعاً طبيعياً أو جزءاً من العالم الموضوعى ، ولو كان الأمر على خلاف ذلك لما أمكن أن أكون جزءاً من الله . والمعرفة الفلسفية الصادقة تحتوى دائماً على عناصر موضوعية ، ولكن هدفها الحقيقى هو أن تعلو على الموضوعية حتى تتمكن من البحث عن غاية الوجود ، ومن اختصاصات الروح أن تكتشف هدف المادة نفسها .

وينبغى أن نعترف اذن بأن الميتافيزيقا الطبيعية ليست فى الواقع الا نوعاً من المعرفة الفلسفية الموضوعية مادامت توجه عنايتها أصلاً للجواهر ، وفى محاولتها لأن تكون فوق - الانسان نراها تحيل الله

والروح والنفس والادراك الى أشياء موضوعية . واليوم أخذت هذه الفلسفة الطبيعية في الانحلال لأنها عجزت عن العثور على أية دلالة للوجود الانساني في العالم الطبيعي والموضوعي . وقد قبل كبار الفلاسفة هذه الحقيقة ، حتى حينما عبروا عن أنفسهم في اصطلاحات الميتافيزيقا الطبيعية ، « فسقراط » و « القديس أغسطين » و « ديكارت » و « اسبينوزا » اهتموا جميعا قبل كل شيء « بالأنا » القريبسة منهم ، وأوشك « كنت » أن يحقق الفلسفة الوجودية نتيجة للتمييز الذي وضعه بين مجال الطبيعة والحرية ، وعن طريق هذا التمييز بين مجال الوجود الداخلي والخارجي ساعد مساعده كبيرة على تفنيد الواقعة الساذجة ، والعقلية الموضوعية ، ولكنه أخفق في أن يكون مؤسسا للفلسفة الوجودية الجديدة لأن نزعته الظاهرية لم تكن متينة البنيان .

وفي محاولته للوصول الى الحرية ، حاول « أفلوطين » أن يعلو فعلا على العالم الموضوعي (١) . وتجاوز النزعة الطبيعية الموضوعية يوازي في الفلسفة تجاوز الميتافيزيقا التصورية (٢) conceptualist ، لأن التصور ينشأ عن موضوع ، والعملية الموضوعية تتألف من انشاء التصور . وهذا « العمى » يعكس الفكرة المخطئة التي تقول ان التفكير يمكن أن يتميز عن العاطفة . والمعرفة الموضوعية - وهي أبعد من أن تفهم الوجود - ليست أكثر من حالة عقلية الوجود اللامعقول . وكما أدرك « يسبرز » ذلك جيدا ، فإن سر الوجود لا يمكن تفسيره الا عن طريق الاستعارات والرموز . وما من تصور يستطيع أن يكشف عن غاية الوجود وقيمه الكامنة فيه ، والكشف عن سر الوجود لا يتأتى الا عندما تصبح الذات والمحمول شيئا واحدا ، فأنا موجود ، ولكن هناك « أنا » أخرى موجودة والله موجود والعالم الالهي موجود ، والمجال الوجودي هو أيضا المجال الشخصي ، ولا وجود بشيء عام او مجرد فيه ، وكما أن الله يظهر في الذات أكثر مما يظهر في الموضوع ، فكذلك الشخصية تظهر في الذات الوجودية ، وكلا العنصرين الالهي والانساني غائب عن العالم الموضوعي ، وإحالة الله الى موضوع معناه ألا يكون الهيا أو انسانيا ، وما برح مجال المدينة هو مجال الوجود على الرغم من أن الذات الوجودية الخالقة ما زالت مبعدة الى وراء ، وهكذا فإن المدنية ليست هي الحقيقة النهائية لأنها صائفة الى الموت وإلى يوم الفصل الأخير . وحتى الادراك الفني للموضوع يتطلب

cf. Brehier, La philosophie de Plotin.

(٢) يدرك « فدلبياند » و « ريكورت » هذا تمام الادراك ولكنها أخطأ التفكير

حينما ظنا أن النزعة المعيارية normativisme يمكن أن تكون مخرجا لهما .

عملية موضوعية لأنه يفشل فى تحقيق الاتحاد الذى يعلو فيه على الموضوع . وتمثل الحضارة درجة من الاحالة الموضوعية مختلفة عن الطبيعة وعن المجتمع على السواء ، ولكنها خاضعة خضوعاً شديداً للأشكال الاجتماعية الموضوعية ، وفى عملية انشاء الحضارة ينحط نشاط الانسان الخلاق ويخضع للقانون . وكل درجة من درجات الاحالة الموضوعية تقتضى حكم القانون فى مقابل اللطف الالهى ، وهذا هو المبرر الدينى لها . بيد أن الدين واللاهوت عمليتان موضوعيتان حينما يكونان من الظواهر الاجتماعية . وغرض الحياة الدينية هو أن تمكن الناس من تخطى حدود العالم الموضوعى وحكم القانون والضرورة الاجتماعية والطبيعية ، ولكن الدين التاريخى لا يمكن أن يهرب من روابطه الاجتماعية والموضوعية . ونتيجة لذلك يساعد الدين على انشاء المجتمع لا على الاتصال الروحى ، ويصبح عبداً للدولة ، ويمكن أن يفسر حينئذ من وجهة النظر الاجتماعية . ولهذا السبب فإن هذا الدين ليس هو الكشف النهائى أو التعبير عن اتصال الانسان الروحى بالعالم الالهى (٢) . ومبدأ النبوة فى الدين يستتبع الانفصال عن العالم الموضوعى ، والكنيسة اجتماعية موضوعية من ناحية ، واتصال روحى ووجود حقيقى من ناحية أخرى ، وهذه هى كل الصعوبة فى المشكلة ، اذ تهدد بذلك الحياة الانسانية والمعرفة كلها ، فالمعرفة عبارة عن احالة موضوعية ، وهى أيضاً شعور بالعمليات الموضوعية ، ولذلك فهى وسيلة للعلو على العالم الموضوعى ، والوصول الى العالم الروحى . والثنائية هى الحقيقة الأساسية التى تكمن وراء الفلسفة ، ولكنها ليست الحقيقة الأنتولوجية الأخيرة .

وتعد المعرفة والاحالة العقلية فى أغاب الأحيان شيئاً واحداً . ومن الحق أن الاحالة العقلية تلعب دوراً هاماً فى المعرفة ، ولكنها لا تستلزم الاحالة الموضوعية والتجريد فحسب ، ولكنها تقتضى تطور المبادئ العامة على حساب الاتصال الروحى والمشاركة . والمعرفة العقلية - كما ذكرنا من قبل فى أكثر من موضع - عاجزة عن ادراك النواحي الفردية فى الوجود ، واذا كانت الاحالة الموضوعية مرادفة للتقسيم - كما رأينا من قبل - فإن هذه الحقيقة مؤكدة فى التصور العام .

والمعرفة تضم مشكلة الاعمقول ، وهى المشكلة التى لا مفر لنا من مواجهتها . وقد كانت الفلسفة الألمانية أول من عالج هذا الموضوع

Cf. N. Berdiaeff, The Meaning of Creation.

(٢) فرصل « كارل بارت » الى ملاحظات قيمة فى هذا الشأن .

معالجة جدية ، وأول من حاول تفسير الالامعقولة تفسيراً عقلياً . وكان لابد من أن يضيء نور العقل سر الالامعقول ، ولكن هذا لا يقتضى بالضرورة أن يكون العقل معقولا تماما لأنه لا ينتسب الى ال ratio فحسب ، ولكنه ينتمى أيضا الى « اللوغوس » Logos ، وعندما نعترف بحدود العقل في مواجهته للوجود الالامعقول ، وحينما نعترف بطبيعته المتناقضة المباينه للمألوف ، فليس معنى ذلك أننا نكتشف ما يتصف به العقل من قصور ، وانما نكتشف قوة العقل والمعرفة . غير أن الاقتصار على الاحالة العقلية وحدها ضعف ما دامت تثبت أن العقل عاجز عن العلو على حدوده الخاصة ، وما دامت قوة العقل تقوم في قدرته على العلو على نفسه ، فإن أعلى مراتب هذه القوة تكون هي « المعرفة النورانية » (١) opaphatic والمعرفة تنطوي على جانب باطنى وجانب متعال ، بيد أن فعل العلو باطنى في المعرفة ، لأنه فعل من أفعال المعرفة .

والاحالة الموضوعية معناها الاحالة العقلية بمعنى قبول التصورات والجواهر والأفكار الكلية ، وما شاكل ذلك بوصفها حقائق ، والفكر العقلى والموضوعى يجرد من المجالات الالامعقولة والفردية ومن الوجود ومن الموجد . ولابد لنا قبل كل شئ أن نميز نوعين من المعرفة : أولا : المعرفة العقلية الموضوعية التى لا تتجاوز حدود العقل ولا تدرك الا ما هو عام . ثانيا : المعرفة الباطنة فى الوجود التى يستطيع العقل بها أن يدرك الالامعقول والفردى بعد ذلك أن يعلو على العام . وهذه المعرفة مرادفة للاتصال الروحى والمشاركة ، ونجد كلا هذين النوعين من المعرفة فى تاريخ الفكر الانسانى . وهكذا يمكن أن ننظر الى المعرفة من زاويتين مختلفتين من وجهة نظر المجتمع ، والاتصال بين الأفراد بالوسائل الموضوعية العامة ، أو من زاوية الاتصال الروحى الوجودى ، والنفاذ الى أعماق الفرد .

وهذا هو جوهر تفكيرى . فالمعرفة الموضوعية تظل اجتماعية دائما لأنها تنفخ فى فهم الذات الوجودية ، وطبيعتها الأساسية التى يعترف الجميع بصحتها اجتماعية وتتوقف على درجة اجتماعيتها ، وما زلنا فى حاجة الى « علم اجتماع » للمعرفة (١) . على أن يقوم بتفسير المعرفة تفسيراً

(١) Nicolas de Cuse : De la Science du nonsavoir.

cf. Max Scheller, Die Wissenschaft und die Gesellschaft, Probleme einer Soziologie des Wissens.

وهذا الكتاب قيم من حيث أنه عرض للمشكلة ، ولكنه ليس شائبا تماما . وتعد أعمال « زمل » هامة أيضا فى هذا الميدان

يختلف عن تفسير النزعة الوضعية لأنه نظام ميتافيزيقى يجعل من مشكلة المجتمع والاتصال الروحي والاتصال الاجتماعي المشكلة النهائية للوجود . والوجود يمكن أن يكون اتصالا روحيا ومشاركة ، ومن الممكن أن يكون اتصالا اجتماعيا . أما الفكرة التي ترغم أن كل مجالات الوجود يجب أن تتعرض للحالة العقلية والاجتماعية فهي فكرة مخطئة ومعادية تماما للمسيحية . وهي نتيجة للنزعة العلمية لا للعلم نفسه ، ولمحاولة إحالة درجات المعرفة وأشكالها التي قد تحددت صحتها تحديدا ضيقا .

والمعرفة القائمة على المبادئ العلمية وعلى الأشكال الاجتماعية المقررة لا تستطيع أن تحقق الوحدة أو الراحدية ، وأي وحدة يمكن الوصول إليها عن هذا الطريق تصبح بمعزل عن الوجودية ، وموضوعية مجردة تجريدا تاما . والوحدة النهائية التي تحل فيها كل المتناقضات والمتقابلات يمكن الوصول إليها عن طريق المعرفة النورانية ، هذه المعرفة المطلقة التي تحمل في طياتها الاتصال الروحي بالله ومملكة الله . أما في المجتمع الموضوعي فهناك دائما نوع من الثنائية ، أو الصراع بين مبدئين ، أو التناقض والمأساة . والمشكلة كلها هي أن نكتشف ، أيمن تحقيق الوحدة النهائية والانسجام والاتصال الروحي في المستوى النوراني فحسب ، أم من الممكن تحقيقها في المستوى الأدنى كما تزعم النزعات العقلية والوضعية والعلمية والشيوعية ؟

ومشكلة المعرفة ومشكلة المجتمع يتصلان هاهنا اتصالا وثيقا جدا . ومن هذه الناحية كان التحليل الماركسي صحيحا ، ولم تكن الفلسفة حتى عهد قريب قد اهتمت اهتماما كافيا بالتجاوب القائم بين درجة المعرفة ودرجة المجتمع .

فاذا كانت هذه المشكلة قد بحثت على الاطلاق ، فقد كان ذلك في صورة النزعة الوضعية الاجتماعية أو المادية التاريخية التي عزت الى علم الاجتماع ما يملكه العلم الشامل من صحة في أحكامه .

ولكن ، فلننظر الى علم اجتماع المعرفة في مستوى ميتافيزيقى أعلى ان نمو المعرفة يساعد على انشاء مجتمع أعظم . لأن المعرفة تتصل بدرجة الوعي عند الانسان وهي في حد ذاتها تتصل بدرجة رقي المجتمع ، غير أن المجتمع الحقيقي لا يوجد الا في قلب الوجود الحقيقي ، أي في اللحظة التي يصبح فيها شيئا واحدا ، لا مع المجتمع الموضوعي وحده ، ولكن مع المجتمع

الروحي أيضا • والاتصال الروحي ظاهرة روحية ، وليس ظاهرة طبيعية ، وبفضله تتحول المعرفة ، اذ أن موقف الانسان من بنى جنسه يتغير اذا أصبح شاعرا بوجوده الوثيق ، وبغيره من الناس باعتبارهم « أنا » أو « أنت » لا باعتبارهم موضوعات • وكلما نظرت المعرفة الى الانسان خلال هذا الضوء ، أمكن تحويل المجتمع من حال الى حال •

والفلسفة تهتم أصلا بحياة الانسان الداخلية ، ومن ثم يجب أن تبحث المشكلات كافة من وجهة نظر المعرفة الانسانية • ولا يمكن توضيح هدف الوجود من وجهة نظر الأشياء أو الموضوعات ، لأن هذا الهدف كامن في الذات وفي الوجود نفسه • وهكذا فان الفلسفة العقلية – شأنها في ذلك شأن الفلسفة العملية الموضوعية – لا يمكن أن تفهم هدف الوجود الكامن في أعماقه • ولسوء الحظ يوضع الوجود الساقط تحت رحمة العمليات الموضوعية التي تجرده من الوجود الحقيقي ، وتفسره في أشكال مادية ، كالجوع ، أو الضرورة الاقتصادية (كما هي الحال عند ماركس) والليبيدو أو الشهوة الجنسية (عند فرويد) والقلق والخوف (عند هيدجر) •

ويتبع ذلك أيضا أنه مادامت المعرفة لا مادية أساسا ، فان قدرتها على فهم الطبيعة المادية للأشياء والموضوعات تظل هي المغز الأعظم • وتتخذ هذه المشكلة في فلسفة « القديس توما الأكويني » طابعا عقليا • وليس من سبيل الى حل هذه المشكلة الا اذا اعترفنا بالطبيعة الوجودية للمعرفة ، وأنها تشارك في الوجود ، وتنير أعماقه المظلمة وتعمل على تكامل العالم الموضوعي مع العالم الروحي • والايان بثبات القوانين الطبيعية الذي يرجع الى الهندسة اليونانية انما هو ايمان بالعقل باعتباره تحقيقا للروحانية الكامنة في الطبيعة ، وهذه الروحانية يكتبها العالم الموضوعي ، ولكننا نفهمها باعتبارها مصيرنا حالما ننقلب الى عالم الوجود الداخلي • وهكذا نجد أن القوانين الطبيعية المزعومة ليست شيئا آخر غير مصير الانسان •

ونحن حينما نستخدم لفظة « الذات الوجودية » فاننا نعتنق بذلك المصطلح الخاص لفلسفة المعرفة الشائعة ؛ بيد أن هذا المصطلح ليس محمداً . والوجود لا يتحقق تماما حتى يمكن أن تتجاوز الذات الى الشخصية الانسانية . والفلسفة الوجودية فلسفة شخصية ، والشخصية الانسانية هي الموضوع الحقيقي للمعرفة ولهذا يتعين علينا أن نبحث هذه المشكلة وهي : هل المعرفة عمل خالق من أعمال الشخصية الانسانية ؟ وهل تفترض المعرفة حرية الشخصية ؟

الفصل الثالث

- المعرفة والحرية
- النشاط العقلي والماهية الخلاقة للمعرفة
- المعرفة الايجابية والمعرفة السلبية
- المعرفة النظرية والمعرفة العملية •

يستحيل علينا القول بأن الذات المتعقلة سلبية صرفة ، أو أنها تعكس الموضوع فحسب • فالموضوع لا يدخل الذات ، كما يدخل المرء حجرة من الحجرات ، ومثل هذه الواقعية تفتقر الى التماسك ، إذ لا تستطيع مثلا أن تفسر كيف يمكن أن يتحول الشيء المادى الى معرفة وإلى حادثة عقلية روحية لدى الذات ، إذا كانت الذات المتعقلة سلبية فحسب ولم تكن المعرفة غير انعكاس ونشاط خاص ينبعث عن الموضوع • وهذه الحقيقة - وهى قدرة الذات فى عملية الادراك على إحالة الموضوع الى معرفة دليل كاف على نشاطها الكامن ، وأن عملية الادراك تكتشف المعنى مما لا معنى له ، والنظام وراء الفوضى ، والكون من الاحداث المختلطة بعضها ببعض الآخر • فهى لا تخلق واقعا اضافيا آخر ، ولكنها تضيف الى الواقع الكائن الذى يتخذ حينذاك دلالة أعظم ، وهى عملية خالقة أساسا كما أنها تدعم التنظيم بأن تساعد العقل الانسانى على السيطرة على الفوضى وما يسود الوجود من ظلمات • • وباختصار ، السيطرة على العالم نظريا وعمليا على السواء بممارسة الملكات الانسانية الخاصة بالابداع والتطبيق •

وتكشف الذات العارفة عن نشاطها بوسيلتين :

الأولى : بالاحالة الموضوعية ، وهى عملية تساعد الذات على

توجيه نفسها في عالم ساقط مظلم يحتجب فيه سر الوجود ، وتكرر فيه الذات على الموضوع . والتكنولوجيا هي النتيجة العليا لمثل هذه المعرفة الموضوعية . وفي الوقت نفسه تناقض حقيقة الاحالة الموضوعية هذه الفكرة وهي أن الذات تخضع لإله الموضوع فيها خضوعا سلبيا . ولذلك فإن العالم الذي يستحيل الى شيء موضوعي ليس موضوعيا صرفا كما يؤكد ذلك البعض في أحيان كثيرة . . انه عالم حقيقي ، على درجة معينة من الحقيقة ، وعلى حالة معينة من الوجود ، ولكنه فوق كل شيء عالم يبدى نشاط الذات الخالقة ، والفعل المتبادل بين الذات العارفة والموضوع المعروف .

والثانية : تستطيع الذات أن توجه نفسها عن طريق الفلسفة الوجودية التي تستغنى عن الاحالة الموضوعية ، وفي هذه الحالة لا تدرك الذات الموضوع ، وإنما تدرك الوجود الانساني ، وعن طريق هذا الإدراك تصل الى فهم الله والعالم . وهكذا تكون المعرفة على ضوء الفلسفة الوجودية فاعلة وخالقة ، وإن يكن ذلك بطريقة مختلفة نوعا ما ، فهي تستطيع أن تنير العالم الموضوعي حيث يتكشف لها المعنى . . معنى الوجود الانساني ، ومعنى الكون باعتباره جزءا من الوجود الالهي . غير أن كل كشف عن المعنى يأتي نتيجة لنشاط روحي ، ونتيجة لعمل العقل المتكامل لا الجزئي . وإدراك الوجود معناه انارته وإبراز مغراه ، وانارة الوجود ، ويتبع ذلك بعثه من جديد ، واغنائه بعناصر لم تكن مميزة حتى ذلك الحين .

والطبيعة الخالقة للنشاط العقلي تختلف في العلوم الطبيعية عنها في العلوم الروحية (١) . ففي الحالة الأولى تتحكم القوانين الرياضية في النشاط المبدع ، ويقتصر هذا النشاط على عمليات الاحالة الموضوعية ، وفي العلوم الروحية تهتم تلك الطبيعة بالسعي وراء معنى الوجود ، وقد كان « وليام جيمس » على حق حينما ذكر أن المعرفة ليست نتيجة لفعل ، وإنما هي نفسها فعل . وهذا حق ، إذ لا يمكن أن تكون المعرفة شيئا غير ذلك ما دامت المعرفة انبثاقا روحيا . والمعرفة ديناميكية في صورتها التأملية الاجتماعية بالقدر الذي به تغير العالم تغييرا فعليا . وهذان طريقان من الطرق التي تمارس بها الذات قوتها الخالقة ، فكما أن النشاط الإبداعي يستمد قوته من التأمل ومن منبسم خالد ، فكذلك التأمل يفترض بدوره مصدرا روحيا ، وهكذا نجد عند

(١) راجع كتاب « دلتاي » الذي ذكرناه آنفا .

« أفلاطون » أن الروح بوصفها المبدأ الأعلى تنظم العالم الأدنى ، وبالمثل نجد أن التأمل ليس انعكاسا سلبيا صرفا للوجود . ولا نستطيع أن نعتقد اعتقادا جديا ان موضوع المعرفة والتأمل وحده يتميز بالطاقة ، إذ أن الله ذاته يفقد حريته حينما يستحيل الى شيء موضوعي . فالنشاط هو الصفة الموزونة على الذات ، والله لا يصبح فاعلا الا عندما يكون ذاتا ، وماهية روحية تكشف عنها الذات والعلاقة بين المعرفة والسحر ليست شيئا معجلبا (أو متعسفا) لأنها هي التي أنشأت العلم في النهاية . ولقد كان السعي وراء المعرفة عملا من أعمال القوة والرجولة والغزو . والتكنولوجيا هي سحر اليوم ، كما كان السحر البدائي تكنولوجيا البدائيين . بيد أن ممارسة السحر تستلزم الاحالة الموضوعية وتجريد الذات وجعلها هي والموضوع واحدا ، وهي نزعة طبيعية أساسا وتهدف الى اشباع الدافع الانساني في السيطرة على الطبيعة ، وهذا يميزها عن الطبيعة الروحية الأساسية للتصوف من ناحية ، وعن الدين الذي يوحى بالتقوى والجلال أكثر مما يوحى بالخوف رغم ما فيه من عناصر موضوعية .

ولكننا لا نستطيع أن نتأمل طبيعة المعرفة الخالقة الانسانية دون أن ننظر في مشكلته الحدس والابداع . وينبغي أن نسأل أنفسنا هل الحدس بوصفه أعلى أشكال المعرفة فعلى خالق ، أم هو مجرد انعكاس سلبي للواقع ؟ وانوجدان سلبي كما تحدده فلسفات « هيرل » و « برجسون » و « لوسكي » المعاصرة (١) . ويؤكد « هيرل » أن الحدس رؤية للماهيات ، وهي رؤية تفسح لها الذات العارفة عندما تتجرد من انسانيته - مكانا لتدخل فيها . ويرى « برجسون » أن العقل ايجابي لأنه يصنع الكون المكاني (وهذا ما أسميه أنا بالاحالة الموضوعية) ، أما النفاذ الحدسي في الديموية فسلبي ، وأخيرا ، يعيد « لوسكي » بناء الواقعية الساذجة عن طريق النقد بأن يجعل الوقائع تشاركه مباشرة في العقل ، أما أنا فأرى على العكس من ذلك أن الحدس فعال أساسا ، وأنه ماهية النشاط الخلاق في أعماق المعرفة ، كما أنه يفترض وجود الهام مبدع . ومن المسلم به أن الحدس فعال في ميدان العلم الطبيعي ، فأحرى به أن يكون فعالا في ميدان العلم الروحي . والحدس هو الذي يولد المعنى ، وهو انبثاق المعنى في المناطق المظلمة للوجود ، وهو ومضة من البرق تخترق حجب الليل . والفلسفة

cf. N. Lossky. De L'intuitivisme.

الأغريقية مسئولة عن التقابل الذي أقامته بين العقل باعتباره سلبيا ، وبين عالم المثل الموضوعي ، وهذه الحقيقة منعت الفلسفة اليونانية من اكتشاف فكرة الحدس ، وجعلت أبحاث الفلسفة المدرسية قاصرة لأنها اقتفت تقاليد الفلسفة اليونانية .

وعلى الرغم من أن برجسون يرى الحدس سلبيا إلا أنه يقيم تميزا واضحا بين المعرفة باعتبارها جزءا من المادة الخالقة الفاعلة وبين المعرفة باعتبارها جزءا من تلك الوقائع التي تتجمد فيها المادة (١) . فان الفاعلية الخالقة الخاصة بالذات العارفة التي تشارك في الوجود والوجود الانساني ، والحياة الديناميكية لهذين الوجودين ، كل ذلك يؤلف تعبيرا عن الوجود لا مجرد طريقة جديدة لتفسيره . وان أفضل شاهد على القوة المبدعة للمعرفة - كما يتفق في ذلك الناس جميعا - هو التقويم الجديد الذي تخلعه على الوجود بعد أن لم يكن له مثله . ولنا أن نتساءل : ما هو أصل هذا النشاط ؟ وكيف يمكن أن نفسر ما تقوم به المعرفة من انارة وتقويم للوجود ؟ وتظل المعرفة غير مفهومة اذا لم نوافق على أن يكون للذات الوجودية حظ معين من الحرية .

وهناك جانبان للمعرفة : الجانب الأول هو الجانب الخلاق الذي يتبدى في الفاعلية الحرة للذات الوجودية التي لا تتحدد عن أى طريق بواسطة الوجود المعروف الذي يسبق الوجود الاصيل أصالة مطلقة : وفي عملية التعقل تتحالف هذه الحرية الذاتية مع « اللوغوس » ، ولكن « اللوغوس » يستنوحى الهامه من الله ، بينما ينبع الحرية الذاتية من الهوة اللامعقولة السابقة لكل وجود . وهكذا نرى أن المعرفة ليست مجرد انعكاس الوجود في الذات على شكل معرفة تأملية ، ولكنها بالضرورة رد الفعل الخالق لحرية الذات المستنير على الوجود ، ونتيجة لهذا الفعل يتم تعديل الوجود والحرية الباطنية في ممارسة المعرفة تتقبل انارتها من « اللوغوس » ، ولكنها ترتبط أيضا « بالايروس » (الحب) . والسعى وراء المعرفة دون أى شعور بالحب للبحث وراء القوة هو شكل من أشكال « الشيطنة » demonism ، ولذلك يمكن أن نؤكد اذن أن المعرفة أساسا كونية ، وينبغي عليها أن تنظر الى الواقع في عناية وأن تفحصه عن وعى لأن العطف الأخلاقي هو الملهم الحقيقي ، والحافز الى طلب الحقيقة . وهكذا فان الحرية الذاتية التي تتولد عن طريق « اللوغوس » تغير الواقع ، وطبيعة المعرفة لها طبيعة الزواج ، فهي مذكرة ومؤنثة ،

cf. Janklévitch, Bergson.

وهى ارتباط مبدئين ، واخصاب للعنصر الأنثوى بواسطة المعنى الرجولى .

وأساس المعرفة لا معقول لأنه مشتق من الحرية السابقة على المعرفة وقد أدرك الميتافيزيقيون الألمان الذين ينتمون الى مدرسة « بيمه » Bochner الأساس اللامعقول للمعرفة ادراكا واضحا . وثمة ناحية أخرى خالقة هي الاحالة الانسانية للوجود الذى يتضمن نشاط الانسان الادراكى ، والاحالة الانسانية تظهر خاصة فى المعرفة التى يمكن ان ينتج عنها الشر أحيانا . وفى المعرفة النورانية من ناحية أخرى هناك حد لهذه العملية من الاحالة الانسانية ، حد يعلى بعده على الوجود المخلوق ليصبح الهيا . والاعتراف بالفاعلية الحرة للذات الوجودية فى المجال العقلى هو اعتناق فلسفة تؤكد أولوية الحرية على الوجود . وتصبح للنزعة الارادية الأولوية على النزعة العقلية ، وان كان من الواجب أن نضع نصب أعيننا أن الارادة ليست فاعلا حرا حرية مطلقة ، والفلسفة العقلية سواء أكانت أفلاطونية أم أرسطية تقتضى الحرية العقلية نفسها دون اختلاف ، وبذلك تمحل طبيعتها الخالقة فى جوهرها ، وكل مذهب عقلى قائم على مبدأ خارجى وعلى نوع من التحديد يسمح للوجود العقلى والموضوعى بتحديد عملية التعقل وطريقة الادراك الذاتى تحديدا تاما . وهكذا ترغم الفلسفة العقلية حتما على انكار سلامة الذات ومشاركتها فى سر الوجود .

والحرية هى الشرط الأساسى للذات الوجودية ، ومأساة الفلسفة تنشأ عن أولوية الحرية على الوجود ، والذات الوجودية على الموضوع ، هذه المأساة لا تدركها الفلسفة العقلية ، وأى مذهب عقلى خالص لا يستطيع أن يميز الصواب من الخطأ لأنه يدرك الحقيقة عن طريق الضرورة ، ولذلك فان « ديكارت » كان لابد له لكى يفسر امكان الخطأ من الالتجاء الى فكرة الارادة والفاعل الحر ، على الرغم من أن فلسفته كانت قائمة فى جزء كبير منها على التصور العقلى . والحرية الكامنة فى التعقل لا تجعل منه عملية خالقة فحسب ، ولكن مصدرا لأخطار كثيرة ، ومتناقضات لا سبيل الى تخطيها (أو التغلب عليها) . ولا يمكن لغير اللطف الالهى أن يوفق بينها .

وحينما تؤكد الطبيعة الخلاقة للتعقل يجب علينا أن نحذر من جعل العلاقة بين الخالق والمخلوق معتمدة على العلية ، أى على الضرورة أكثر منها على الحرية . والواقع أن هناك درجات من الحرية

والضرورة تفابن الأنواع المتنوعة للمعرفة ، وتقابل موقف الذات الوجودية في سلم الوجود . وليس تركيب الشعور الانساني شيئا ثابتا ، وهكذا نجد أن الأنواع الموضوعية والطبيعية من الفلسفة أكثر ميلا الى الاعتراف بقانون الضرورة من الميتافيزيقا التي تتجه نحو الأشكال اللاموضوعية والروحية للوجود . وتتبدى الحرية العقلية أولا وقبل كل شيء في العلم الطبيعي الذي أولى أكبر عناية للمسلم الساقط . والتصور العلمى للعالم يثبت التطبيق العلمى للمعرفة على العالم الطبيعي في صورة التفوق الفنى على الطبيعة ، ولكن هذا التصور يتولد فعلا عن النشاط الحر الروحى للعالم أو المخترع . انها الروح التي تنظم المادة ، بيد ان العالم بتركيز اهتمامه في الأشياء المادية أكثر من الأشياء الروحية يميل الى الاشتراك في الخط من قيمة حريته الأصلية شيئا فشيئا ، والالهام الابداعى هو أعلى أشكال الحرية ، والعمل هو أدنى هذه الأشكال وأشدّها امعانا فى المادية .

(١) لكل من « ماكس شيلر » و « زميل » في كتابه « علم الاجتماع » تعليقات قيمة على هذه العلاقة .

وهكذا يرى أن الفلسفة الوجودية بطبيعتها نظرية وعملية في آن واحد ، وهدفها هو دراسة المبدأ الموحد الذي يجعل من الفلسفة شيئاً متكاملًا مع المجتمع ، وكذلك اثبات الطابع الاجتماعي للاتصال المنطقي ، ولهذا السبب فإن محاولتي الأساسية في هذا الكتاب هي إقامة العلاقة بين المعرفة أداة للمجتمع الموضوعي وبين المعرفة وسيلة

.

الفصل الرابع

- درجات الاتصال العقلي
- محق عالم الأشياء والموضوعات والاقتراب من لغز الوجود

لم نلق الفلاسفة بعد ضوءا كافيا على المضمون الاجتماعي للمعرفة وعن الروابط العقلية التي تربط بين الناس وتجعل التفاهم بينهم ممكنا . فمن طريق المعرفة يستطيع الانسان أن يخرج من انطوائه الذاتي ، كما تساعده أيضا على التغلب على التفكك الناشئ عن التقسيم المكاني والزمني للعالم ، وعلى أن ينقل نفسه إلى الماضي البعيد أو إلى أي مجال آخر للوجود ، وهي في الواقع قوة موحدة في عالم مفكك ، والجانب الاجتماعي من المعرفة يعترف بصحته الجميع ، والمنطق نفسه أساسا للاتصال العقلي هو أيضا ذو طابع اجتماعي . وفي مجرد ضرورة إخضاع الفكر لقوانين المنطق ضرورة اجتماعية لأن الفكر يقوم أصلا على الحدس ، وهو عبارة عن كشف شخصي أنثروبولوجي لسر الوجود . ولكن النتائج المادية للمعرفة ذات طابع اجتماعي ، والمقصود منها الاتصال لأن مجرد نشر كشف علمي أو تأليف كتاب يعد ظاهرة اجتماعية .

ودرجة الاتصال التي تبلغها المعرفة تعتمد اعتمادا كبيرا على درجة الروح الاجتماعية الموجودة في مجتمع ما ، وما دامت الاحالة الموضوعية العقلية تقتضي الاحالة الاجتماعية فينبغي إذن أن تتنوع تبعاً لتنوع المجتمعات . والمجتمعات الانسانية تعكس المعطيات الموضوعية والكلية للمعرفة وفقاً لتركيبها الخاص وبطريقتها الخاصة ، والمعرفة العلمية ،

كانت حتى وقتنا الحاضر من انتاج المتخصصين ورجال الجامعة ولكن كشوفها - وخاصة كشوف العلوم الفزيائية والرياضية قد استخدمت وسيلة للاتصال بين أناس تختلف آراؤهم الروحية اختلافا كبيرا . وهكذا نجد أن المعرفة العلمية التي تمثل العلوم الرياضية والفزيائية أنقى نماذجها . . هذه المعرفة تقدم وسيلة شاملة للاتصال بين الناس ، ولكن دون أن تقيم بينهم في الوقت نفسه أى اتصال روحي صادق . والواقع أنه على الرغم من أن الحقائق التي تذيبها العلوم الرياضية والفزيائية تؤلف أساسا للاتفاق بين الناس الذين يختلفون في آرائهم الروحية ومعتقداتهم الدينية ، وطبقاتهم الاجتماعية ، وجنسياتهم وثقافتهم ، إلا أنها لا تستلزم غير أدنى المستويات للاتصال للانسانى الحقيقى .

وصفة التجريد والشمول تجعل من العلم طريقة صالحة للاتصال فى العالم الموضوعى الاجتماعى غير المتكامل من الناحية الروحية ، وليس من شك فى أن درجة معينة من الاتصال بين الناس - هى هذه التى نعبر عنها برمزىة اللغة (١) - تعد أساسا رئيسيا للاتصال ولنشر الكشوف العقلية . بيد أن هذه الدرجة من الاتصال قد توجد جنبا الى جنب مع الانفصال الروحي . . وهذه هى المشكلة التى تواجه علم الاجتماع ، فإن الجوانب الاجتماعية للمعرفة ، وإن تكن منفصلة تماما عن الوجود الباطن والاتصال الروحي ، هذه الجوانب تلقى أعظم عناية ، وتنتشر انتشارا واسعا ، بينما نجد من ناحية أخرى أن المعرفة القائمة على الاتصال الروحي والتى تشارك فى سر الوجود والحياة الروحية ليست مقبولة قبولا عاما كما أنها ليست مستخدمة وسيلة شائعة للاتصال .

وتفترض الحقائق الفلسفية درجة أعظم من الاتصال الروحي بالقياس الى الحقائق الفزيائية الرياضية ، ولكن أعلى درجات الاتصال الروحي توجد فى الحقائق الدينية ، وتبدو هذه الحقائق كأنها ذاتية صرفة لا يمكن اثباتها أو التدليل عليها كما أنها عاجزة عن أن تكون أساسا للاتصال العام ، ولكنها تكتسب داخل المجتمع الروحي أو الكنيسة شمولا أكبر كثيرا من الحقائق الرياضية لأنها تفترض الايمان والاحماع من جانب المؤمنين بها . وهكذا نجد أنه فى العصور الوسطى حينما بلغت المسيحية أعلى درجات الموضوعية أنشأ

cf. Delacroix, Le Langage et la Pensée.

(١)

العالم المسيحي مجتمعا كانت الحقائق المسيحية صحيحة بالنسبة اليه صحة شاملة ، بينما لم تكن الحقائق العلمية قد اكتسبت انتشارها الاجتماعي ، وكانت تثير عند الناس سوء الفهم أكثر مما توحى بالاقتناع . وفي أيامنا هذه أصبحت كشوف العلم هي التي تتمتع بالموضوعية الاجتماعية أكثر من سواها ، والأشكال العلمية للاتصال أكثر هذه الأشكال عمومية بينما تبدو الحقائق الدينية ذات طابع ذاتي .

ووسائل الاتصال الانساني ترتبط بدرجات المجتمع الانساني ، وتميل ظروف العالم الوضعي المفكك الى أن تجعل أقصى درجات الاحالة الموضوعية الاجتماعية أساسا للاتصال العام . بيد أن الحالة الوضعية المفككة للعالم لا يمكن أن تكون نتيجة مباشرة للتطبيق المادي للكشوف العلمية ، ولكنها كامنة في تركيب الوجود نفسه ، وفي عالمنا هذا المنقسم ، اكتسب العلم صحة القانون وشموله . وهذه الصحة الكلية لا تشاطر فيها الفلسفة كما حددناها على أنها الفلسفة الوجودية مادامت لا تهتم بالعالم الموضوعي . والموضوعية تقتصر بالضرورة على الموضوع ، ومن ناحية أخرى نجد أن الذاتية ليست زائفة أو مضادة للحقيقة ، بل انها تستطيع أن تصل الى الحد الأقصى للحقيقة ، وهي تفتقر أيا كان الأمر الى هذا الطابع من الصحة الشاملة ، وهي الشرط الأساسي للاتصال .

فال اتصال الروحي يبدو حينئذ أساسا غير ملائم للاتصال بين الناس . وهذه حقا ناحية من النواحي غير المألوفة للمعرفة كما يظهر ذلك في العالم الوضعي وهذه الوسائل من الاتصال التي تقوم على التفكك الزماني والمكاني تستمد من المعرفة الموضوعية بغض النظر عن الاتصال الروحي الحقيقي ، كما تستمد من الحقائق الرياضية أكثر من أن تكون مستمدة من الفهم المباشر للوجود وللوجود الانساني ، وهكذا فان ما نسميه بالدين أو « بالرباط » لم يستخدم وسيلة للاتصال الروحي فحسب ، ولكن باعتباره أداة للتنظيم الاجتماعي والتضليل . وهذا الانحراف للدين هو نتيجة لعمليات الاحالة الموضوعية لحقائق الوحي . وهكذا نجد أن وسائل الاتصال التي ينشئها الدين (١) لا أساس لها من الاتصال الروحي الحقيقي ، والحياة الروحية وحدها هي

(١) cf. Berdyaev, The Destiny of Man (Geoffrey Bles) and Bergson, The Two Sources of Morality and Religion.

التي تستطيع أن تتحاشى النتائج الاجتماعية للإحالة الموضوعية ، غير أن حقائقها الموحى بها ليست لها الصحة الشاملة فى شيء . ودرجة الإحالة الموضوعية تختلف وفقا للعوالم الفزيائية والعضوية والاجتماعية (١) ، ولذلك يجب أن نلاحظ أنه على الرغم من أن الإحالة الموضوعية هي أساسا عملية إحالة اجتماعية فإن المعطيات الاجتماعية ليست مقبولة قبولا شاملا كالمعطيات العلمية ، وهذا يمكن تفسيره بأن علم الاجتماع يعتمد على مركز الإنسان الاجتماعى وعلى سيكلوجيته الخاصة قبل كل شيء ، فللعلم الفزيائية الرياضية شمول أعظم وصحة اجتماعية أكبر . وتواجه النظرية الماركسية مثلا صعوبة أشد حينما تريد أن تعزو الارتباطات التطبيقية الى هذه العلوم لا الى العلوم الاجتماعية . وينبغى أن يكون هدف أى فلسفة عينية هو العمل على تكامل الجوانب الاجتماعية للمعرفة ، وأن تضع الأسس لفلسفة اجتماعية . فان فلسفة من هذا النوع تساعد على القاء الضوء على الفلسفة الدينية . ومن الممكن قيام فلسفة اجتماعية لتشمل غنوصية الكنيسة ، ما دامت الكنيسة هي أيضا مقولة اجتماعية ، ومع ذلك فان نظرية المعرفة التي تتخذ طابعا موضوعيا بواسطة المجتمع بحيث تشمل كل درجات الاتصال من الجزئى الى الكلى ، لا يمكن أن تتضح الا عن طريق الفلسفة الوجودية وحدها ، وعلى ضوء الذات الوجودية فحسب . وهكذا نرى أن العالم الموضوعى . . العالم الجامد الثابت للمادة والذي ليست فكرة الشمول فيه غير ظاهرة اجتماعية - هذا العالم ينحل الى لا شيء حينما يواجه بالكشف عن سر الوجود ، بالكشف الروحى الذى يعلو على الطبيعة ، ويفوص فى أعماق الوجود ويرتفع الى ذراه ، وعلينا أن نبحث هذه المشكلة نفسها حينما تتعرض لعزلة الأنا فى علاقتها بالمجتمع .

(١) الفهم الوجودى للعالم الاجتماعى ممكن ، وتفسير « ماركس » للراسمالية من حيث علاقاتها الاجتماعية يعتبر تفسيراً وجودياً بينما تعد « ماديته » شكلا متطرفا من أشكال الإحالة الموضوعية . (المؤلف)

التأمل الثالث

■ الأنا والعزلة والمجتمع

الفصل الأول

● الأنا والعزلة

● العزلة والروح الاجتماعية

الأنا بدائية ، ولا يمكن أن تستمد من شيء أو ترد الى شيء .
وعندما أقول « أنا » لا أعبر ولا أضع أى مذهب فلسفى ، كما أن « الأنا »
لا تؤلف جوهر الدين أو الميتافيزيقا . والخطأ الذى وقع فيه «ديكارت»
بتأكيده لهذه العبارة : « أنا أفكر اذن فأنا موجود » يرجع الى محاولته
اشتقاق وجود الأنا من شيء آخر ، هو الفكر . وأيا كان الأمر ، فالواقع
أننى نست موجودا لأننى أفكر ، ولكننى أفكر لأننى موجود . وليس
من الصواب أن يقال : « أنا أفكر اذن فأنا موجود » بل الأصوب أن
نقول : « اننى محاط من كل الجوانب باللانهاية التى لا يمكن النفاذ
منها ، ولهذا فأنا أفكر » ، فالأنا موجودة أولا ، وهى تنتمى الى مجال
الوجود .

والأنا - قبل أية حالة موضوعية - ذات طبيعة وجودية ، ومعناها
مرادف للحرية . ويقول آمييل (١) بحق ان الطبيعة الأساسية للأنا
لا يمكن أن تصبح موضوعية ، وهى لا يمكن أن تكون موضوعا لأنها
هى « الأنا » وكفى ، وما ان تصبح موضوعا حتى تتوقف عن أن تكون
« أنا » ، فهى ظاهرة وجودية وليست ظاهرة طبيعية . وهى أولية

Amiel, Fragments du Journal intime.

(١)

بدائية (١) ، والوعى كامن فيها شأنه فى ذلك شأن اللاوعى ، والذات البدائية لها جذورها فى الوجود ، لا فى الوعى كما يحب بعض الفلاسفة أن يفترض ذلك ، والوعى يلتزم درجة معينة من الموضوعية . وقد أسهم « مين دى بيران » اسهاما هاما حينما قال ان المجهود الواعى هو فجر الشخصية ، ولكن ليس المجهود هو الصفة الاولى للآنا . وقد أكد أيضا أن الوعى الذاتى مرادف للخلق الذاتى (٢) . وثمة نصيب كبير من الصديق فى هذا التأكيد ، ولكن ذلك يفترض وجود شيء سابق للوعى .

ومولد الوعى حدث هام فى مصير الآنا ، وما فى هذا الوعى من وحدة عرضة للانقطاع السريع ، كما أن الآنا تتهددها العزلة ، ولكنها تحاول باستمرار أن تعيد تكاملها ، وأن تتغلب على عزلتها ، وتطور « الآنا » فى طريق طويل من الحرية . بيد أن الوعى الذاتى فى أقصى حدوده لا ينفصل عن الشعور بالارتباط والاعتماد على « اللا - أنا » . ولم يكن فى الأصل ثمة خط فاصل بين الآنا والمجموع . ولما كشف وجود « اللا - أنا » فيما بعد ، تولد فى الآنا من هذا الاكتشاف حساسية خاصة حادة يشوبها القلق نتيجة لاتصالها وتميزها عن المجموع ، ومراحل تطور « الآنا » تسير كالاتى :

(أولا) - الوحدة غير المتميزة بين الآنا والكون .

(ثانيا) - التقابل الثنائى بين الآنا واللاآنا .

(ثالثا) - تحقيق الاتحاد العينى بين كل « أنا » و « أنت » ، وهو اتحاد يحتفظ بالكثرة فى صورة متسامية .

والآنا منبع الفلسفة وأصلها ، هذه الفلسفة التى تنبثق من الشك فى طبيعة العالم الموضوعى ، وشعور الفيلسوف ليس جماعيا أو نوعيا ، كما أنه لا يتخذ كمقدمة له « أنا » قد أحييت إحالة موضوعية فأصبحت شيئا واحدا مع الوعى الجماعى . وكان الناس يعيشون فى سابق الأزمان فى مكان محدود نسبيا منهم من معاناة معنى العزلة ، غير أنهم بدأوا يعيشون اليوم عالمة فى الكون الكبير وسط المكان الشاسع وبين آفاق لا حدود لها ، وهذا لا يوحى اليهم بغير العزلة والوحشة . ولكن الكون بما له من أفق لا متناه كان دائما ميدان « الفيلسوف » ، كما أن رؤيته قد تجاوزت حدود العالم المباشر ، ولهذا السبب كان

cf. J. Chevalier, Bergson.

(١)

Louis Lavelle, La conscience de soi.

(٢)

متوحدا دائما شمساًنه في ذلك شأن الأنبياء ، وليست بالفيلسوف حاجة الى أن يوحد نفسه مع الوعي الجماعى لكى يتغلب على عزلته ، فانه يستطيع أن يحقق ذلك بطلبه للمعرفة ، وسنبحث هذا الجانب من الموضوع بتفصيل أعظم فيما بعد .

والماهية التى لا تتحول فى عملية التحول تعريف متناقض للأننا ، فلولا أن هناك « ذاتا » تتحول ، ذاتا قادرة على الاحتفاظ بذاتيتها فى عملية التغير ، فإن الأننا لا تستطيع أن تعاني تغيرا مؤقتا ، بيد أن « الأننا » تستطيع الاحتفاظ بذاتيتها وتفردتها رغم تغيرها الدائم . وقد تنكمش أو تمتد ، وهناك أنا أصغر أو أكبر كامنة فينا جميعا . فمن الممكن اذن تعريف « الأننا » بأنها الوحدة الدائمة التى تكمن وراء كل تغير ، والمركز الذى يتجاوز الزمن ، وأنها الشئ الذى لا يمكن تعريفه الا بحدود نفسه الخاصة ، ولكن بينما يكون من الممكن تحديد تغيرات « الأننا » موضوعيا ، فإن ماهيتها لا يمكن أن تتحدد على هذا النحو ، فهى تحدد نفسها بنفسها ، وهى تحدد نفسها من الداخل حينما تتجاوب تجاوبا فعالا مع كل المؤثرات الخارجية .

وكل « أنا » تتشابه مع غيرها فى أنها جميعا فريدة متميزة ، وكل « أنا » حقيقة قائمة بذاتها ، عالم قائم بنفسه ، يضع وجود « الأنات » الأخرى دون أى محاولة لأن يجعل من نفسه شيئا واحدا معها ، والأننا التى أعنيها هى « الأننا » غير الموضوعية التى تتجاوز المجتمع ، ووجود الأننا يسبق احوالها المادية فى العالم ، ومع ذلك فانها لا تفرق عن وجود الذوات الأخرى و « الأنات » الأخرى .

والوعي الذاتى يقتضى الشعور بالآخرين ، فهو اجتماعى فى أعماق أعماق طبيعته الميتافيزيقية . وبما دامت حياة الانسان تعبيرا عن الأننا ، فانها تفترض وجود الآخرين ، ووجود العالم ، ووجود الله . وانعزال الذات انعزالا مطلقا ورفضها للاتصال بأى شئ خارجها أو « بالآنت » عبارة عن انتحار . ووجود الأننا يصبح مهددا كلما إنكر الوجود الكامن فيها لذات أخرى أو للآنت ، وكما قال « أمييل » بحق ان عملية الإحالة الظاهرية للأننا هى الوسيلة التى يتكشف بها سر الكون . و « الأننا » عند « فخته » ليست أصيلة لأنها كلية أكثر من أن تكون فردية ، ولأنها تضع « اللا - أنا » أكثر من أن تضع « الأنات » الأخرى أو « الآنت » . والأننا تصبح شاعرة بنفسها نتيجة لنشاطها الخاص ، ولكن هذا النشاط يقوم على أساس وجود شئ أو شخص آخر ، كما يقوم على « الأننا »

الفاعلة . ولكننا نهتم هنا أولا بوجود ذات أخرى . . بوجود
الـ « أنت » .

و « الأنا » جسم وروح معا ، والنظرية الشائية الخاصة بالجسم
والروح نظرية عقيمة تماما ، فالجسم يشارك في مجال الوجود الخارجى
والداخلى على السواء ، والعالم الداخلى لا يتوقف على تحققه الخارجى ،
فهو قائم بذاته بوصفه كشفا عن حالة أخرى من حالات الوجود . ومشكلة
« الأنا » وعلاقتها بالآنات الأخرى أو بالموضوع تتخذ أصلها فى مجال
الوجود الذى يتميز عن هذه الكلمة « الحياة - فى - العالم » . ولعل
مما يبعث على العجب أن الوعى وخاصة الوعى الذاتى يرتبط بحالة
من العذاب والضعف والتهافت والتمزق ، وهذه الحالة من الشقاء
تتصل بما أطلق عليه بعض الفلاسفة من أمثال « زمل » و « تليتش »
و « يسبرز » . « الموقف الحدى للانسان » . ومن الحق أن « الأنا »
تستحيل الى شىء خارجى ، وأنها تخضع لقوانين العالم الموضوعى ،
بيد أن خضوعها لهذا العالم جزئى فحسب . والحياة الانسانية تتطلع
دائما الى العلو على نفسها ، ولكن هذه الحقيقة وهى تحول الانسان الى
شىء مادى مهما تكن جزئيته يجعل من وجوده شقاء وتعديبا له . وحقيقة
« الأنا » تكمن فى محاولتها العلو على نفسها ، وهى تهلك فى اللحظة
التي لا تجد فيها مخرجا لنفسها ، وفى هذا يكمن لغز « الأنا » الاساسى .

ولكى تحقق « الأنا » نفسها يجب أن تفى بشرطين : أولا : ينبغى
ألا تكون مجرد أداة موضوعية أو اجتماعية . وثانيا : عليها أن تعمل
دائما على أن تعلو على نفسها . وفى عملية العلو على نفسها تميل الى
الخروج عن عزلتها والى أن تتحد بالذات الأخرى ، وبالآنات الأخرى . .
بالـ « أنت » وبالناس ، وبالعالم الالهى . وليس ثمة ما هو أسوأ أو أكثر
هدما من الانطواء على الذات ، واستغراق « الأنا » فى نفسها ، وهى
فى حالاتها المختلفة تنسى (الآنات) الأخرى والعالم والمجموع ، وبكلمة
واحدة تخفق مثل هذه (الأنا) فى العلو على نفسها ، ومثل هذه
الحالة تشبه حالة بعض النسوة المصابات بالهستيريا ، ولايستطيع
سوى شاعر غنائى أن يخلق شيئا جميلا من مثل هذه الحالة الشاذة،
وحيثاذاك يكون الإبداع الشعبرى وسيلة للعلو .

ومشكلة العزلة - التى لم تنل حتى الآن غير حظ ضئيل جدا من
النظر الفلسفى - تلقى ضوءا شديدا على الأنا ، كما أنها تتصل اتصالا
واضحا بمشكلة المعرفة التى تساعد على الانتصار على العزلة ، وتحقيق

التنوير الداخلي . واخفاق « الأنا » فى إقامة العلاقة مع الـ « نحن » ،
والشعور الحاد بالقلق بالعزلة الذى ينشأ عن هذا الاخفاق يمهد لنشأة
شعور الذات - المتزايد - بنفسها (١) . والغالبية العظمى من الجنس
البشرى لا يرهقها هذا الشعور بالعزلة ، اذ تخنق هذا الشعور الجماعة
البدائية بطريقتها النوعية فى الحياة . ذلك أن الشعور بالعزلة ينبثق
من محاولة الانسان تنمية شخصيته بغض النظر عن حياة النوع
الانسانى . والانسان لا يدرك شخصيته وأصالته وتفرده وتميزه عن كل
شخص وعن كل شئ الا عندما يكون وحيدا ، والا عندما يستبد به ذلك
الشعور الحزين الكثيب بانعزاله . والشعور بالعزلة الحادة يميل الى
أن يجعل كل شئ آخر يبدو غريبا معاديا ، وحينئذ يشعر الانسان أنه
غريب متوحده لا وطن روحيا له . وهذا الشعور بالمنفى الروحى قد عبر
عنه التصور الأورفى لأصل الروح تعبيرا ممتازا :

وظلت (أى الروح) فى العالم نهبا للضياع وقتا طويلا ،

تستهلكها أعجب الشهوات .

ولم يكن فى قدرة أغاني الأرض الحزينة الشاكية

أن تنسيها موسيقى السماوات .

(لرمنتوف)

وما دام الانسان لم يشعر أنه فى بيته ، وفى عالم وجوده الحقيقى ،
واذا ظل يرى الناس فى ضوء هذا العالم الغريب . فانه لا يستطيع
الا أن يتصور العالم والناس الذين يعيشون فيه باعتبارها موضوعات
تعكس عالم الضرورة الموضوعى . بيد أن العالم الموضوعى لا يمكن أن
يكون وسيلة لتخليص الانسان من سجن عزلته ، وهكذا تبقى الحقيقة
الأساسية صحيحة ألا وهى أن أى اتصال موضوعى لا يمكن أن يساعد
« الأنا » أثناء مسيرها فى طريق الحرية والاتصال الروحى ، أيا كانت
العلاقة بينهما . وفى أعماق عزلته ووجوده التنسكى ينمو فى الانسان
الشعور الحاد بشخصيته وأصالته وتفرده ، فيتوق الى الهرب من سجنه
الوحيد ليدخل فى اتصال روحى مع أنا أخرى . . مع الـ « أنت » أو
« نحن » : « والأنا » تتلهف للخروج من سجنها لكى تلتقى بأنا أخرى ،

(١) يستطيع القارئ أن يرجع فى بحثه عن العزلة والاتصال الى الفصل الذى كتبه

« لافل » عنهما فى كتابه « الشعور بالذات » La Conscience de soi

ولتجعل من نفسها شيئاً واحداً مع هذه الأنا . ولكنها فى الوقت نفسه يجب أن تسير بحذر خوفاً من ألا تلتقى إلا بالموضوع . وللإنسان حق مقدس فى العزلة ، وفى حياة خاصة . ومن الخطأ اعتبار العزلة نزعة انعزالية ، وإنما على العكس من ذلك لا توجد عزلة إلا وكان وجود الذات الأخرى والأنا الأخرى مرادفاً للعالم اللجورد الموضوعى . والأنا لا تعاني عزلتها داخل نفسها مثلما تعانيها وسط الآخرين ، وسط عالم مجرد . والعزلة المطلقة لا يمكن تصورها ، بل من الضروري أن تكون مقترنة دائماً بوجود الغير و « الذات الأخرى » .

والعزلة المطلقة مرادفة للجحيم والعدم ، ولا يمكن تصورها إلا عن طريق السلب . والعزلة النسبية تقتضى العجز والسلب ، ولكن لها أيضاً جانب إيجابى حينما تعلو على ما هو مألوف ونوعى ، وعلى العالم الموضوعى ، فهى تمثل حينئذ حالة عليا من حالات « الأنا » . وحينما يحدث ذلك فإن درجة الانفصال الحادثة لا تكون عن الله والعالم الإلهى ، وإنما عن « الروتين » الاجتماعى اليومى للعالم الوضعى . وهذا الانفصال مرحلة من مراحل نمو الإنسان الروحى .

وحينما تتجرد « الأنا » من العالم المألوف للحياة اليومية ، تشتاق إلى وجود أكثر عمقا وأشد أصالة ، وتتردد بين عزلتها وبين حياة المجتمع اليومية . وتأكيد « كيركجورد » أن المطلق يقسم أكثر مما يوحد لا يصدق إلا فى مدى تطبيقه على التقسيم والتوحيد المعمول بهما فى الحياة الاجتماعية اليومية . والزمان والمكان اللذان يحددان حياة عالمنا الموضوعى هما المصدر الحقيقى للعزلة ، كما أنهما مصدر للوهم الخاص بالعلو عليها . فالمكان والزمان يقسمان ويوحدان الناس لا على مستوى الوجود الحقيقى والاتصال الروحى الصادق ، ولكن على مستوى الحياة الموضوعية والاجتماعية وحدها . والحركة التى تكتسبها « الأنا » فى وجودها الزمانى المكانى لها أعظم الأهمية بالنسبة لها ، واستبعاد فكرة المكان والزمان وسيلة للهروب من تثبيت العزلة ، غير أن فكرة العزلة تفرض دائماً الحاجة واللهفة إلى الاتصال الروحى . وحينما يصبح الإنسان مدركاً لنفسه بوصفه شخصاً ، وحينما يتطلع إلى تحقيق شخصيته ، عندئذ ينبغى عليه أن يعترف أولاً بعجزه عن الاستمرار فى وجوده التنسكى ، وأن يعترف ثانياً بالمصاعب العظيمة التى تكتنفه من كل جانب فى محاولته الهروب من عزلته ، وأن يجعل من نفسه شيئاً واحداً مع الذات الأخرى ، والآفات الأخرى .

والعزلة ظاهرة اجتماعية بمعنى من المعاني لأنها تفترض الشعور بالذات الأخرى ، وإن أكثر أشكال العزلة تطرفا وكآبة هو ما تعانيه وسط المجتمع ، فى العالم الموضوعى . واتصال « الأنا » ، باللا - أنا ، وبالعالم الموضوعى لا يحل مشكلة العزلة ، فهذا الاتصال يحدث كل يوم ، ولكنه يضاعف من عزلة الانسان أكثر من أن يخففها . ومما لا جدال فيه أنه ما من شيء يستطيع أن يقضى حقا على عزلة الانسان . وهذه العزلة لا يمكن التغلب عليها الا فى المستوى الوجودى بالتقاء الأنا مع أنا أخرى . . مع « أنت » أو مع الذات . وحينما تتجرد الأنا من حياتها الجماعية الأولى ، وتعانى المولد المؤلم للوعى ، والانفصال والعزلة فانها لا تستطيع أن تحقق التكامل والانسجام والاتصال الروحى بالآخرين بأن تعود الى الحياة الجماعية فى عالم موضوعى ، بل ينبغى عليها أن تجد « مخرجا من العالم الموضوعى الذى لا يوجد فيه أى اتصال روحى . والعزلة تستتبع تناقضا ما ، ويعرف « كيركجورد » المأساة بأنها تناقض ينطوى على العذاب ، والملمهة بأنها تناقض يخلو من العذاب . والعزلة الانسانية تضع المأساة ، فهى محاولة للتغلب على المأساة التى ينطوى عليها موقف معين والعجز عن الوصول الى هذه الغاية ، ومن ثم نجد تناقضا أعظم بين استحالة حل مأساة النقيضين من ناحية ، وضرورة حلها من ناحية أخرى .

وتحاول « الأنا » أن تتغلب على عزلتها بوسائل عدة : كالمعرفة ، والحياة الجنسية ، والحب ، والصداقة ، والحياة الاجتماعية ، والأعمال الأخلاقية ، والفن ، وغير ذلك من الوسائل المتعددة . ونجانب الصواب اذا قلنا ان العزلة لا تهون الى حد ما بهذه الوسائل ، ولكن من الامعان فى المبالغة أن نقول انها يتغلب عليها نهائيا بهذه الوسائل ، لأن هذه الوسائل جميعا تقتضى عمليات الاحالة الموضوعية ومواجهة الأنا للموضوع بدلا من « أنا » أخرى ، أو « أنت » فى أعماق الاتصال الروحى الداخلى .

وهناك أشكال ودرجات متباينة من العزلة . وهى باعتبارها تجربة لا تقتصر على شكل واحد أو كيفية واحدة . والنزاع والصراع ، بل الكراهية نفسها كلها مظاهر اجتماعية تستخدم غالبا للضغط على الشعور بالعزلة واسكاته ، ولكن الأثر النهائى الذى تتركه هذه الوسائل أيا كان الأمر هو مضاعفة هذا الشعور . وبعيد الفهم ، أو انعكاس الذات غير الصادق فى ذات أخرى قد يوقظ أيضا الشعور بالعزلة . والذات تعاني حاجة عميقة الى أن تنعكس انعكاسا حقيقيا فى ذات أخرى ، وأن

تتأكد وتتحقق بواسطة ذات أخرى ، وهي تتطلع الى أن تسمع والى أن نرى . والنرجسية أعمق تأصلا فى « الأنا الأصيلة » مما يعتقد الناس عادة . فالأنا تبحث عن انعكاسها فى مرآة أو فى الماء حتى تؤكد وجودها فى « أنا » أخرى . والواقع أن الذات تسعى الى الاتصال الروحى « بأنا » أخرى أو « بالأنت » وهي تتلهف الى أن تجد ذاتا أخرى ، صديقا يريد أن يتوحد معها وبذلك يؤكدها ويعجب بها ، ويضغى اليها ، وباختصار أن يعكسها . وهنا تكمن الدلالة العميقة للحب ، والنرجسية باعتبارها انعكاسا موضوعيا للأنا تمثل فشلها فى تحقيق ذلك ، فتظل الذات مستغرقة فى نفسها دون أن تجد لها مخرجا أو مهربا . والواقع أن الموضوع هو العقبة الرئيسية فى سبيل انتقال الذات من وجودها الداخلى ، واتصالها الروحى بذات أخرى ، ومن ثم فقد يبدو أن الموضوعية شكل منطوق من أشكال الذاتية .

واشتياق الانسان الى المعرفة عبارة عن تعبير عن محاولته للتغلب على العزلة . وطلب المعرفة ينطوى على اشتياق للذات الأخرى ، وللآخرين ، وينطوى على امتداد غير عادى من الذات والوعى ، وهو أخيرا انتصار على العالم المنقسم فى المكان والزمان . ولكن ما دامت المعرفة موضوعية فلن يكون ثمة دافع للأنا لأن تخرج من أعماق أغوار عزلتها ، وأى شكل موضوعى - سواء أكان معرفة أم طبيعة أو مجتمعا - لا يستطيع أن يوفق بين المتناقضات الفاجعة الكامنة فى الأنا ، وانما المعرفة القائمة على أساس الاتصال الروحى هي وحدها التي تستطيع أن تقوم بمثل هذا التوفيق . وفى المجتمع تميل المعرفة الى اكتساب اتجاه اجتماعى وطابع كلى يساير تحقيق الحياة الجماعية أكثر مما يساير الاتصال الروحى .

وتستتبع العزلة من الناحية الأنتولوجية الحنين الى الله باعتباره ذاتا ، وباعتباره أنت (١) ، والعامل الالهى هو وحده الذى يستطيع أن ينتصر على العزلة ، وأن يجعل الانسان مدركا للشعور بالآلة والصلة ، ومتوخيا غاية جديدة بوجوده . والله لا يمكن أبدا أن يكون موضوعا ، وحينما تتحول الصلة بينه وبين الانسان الى شيء موضوعى فإنه يصبح حينئذ مجرد سلطة خارجية ، والله أساسا « هو » الذى يمكن أن نؤمن به ايمانا مطلقا . هو الذى يؤلف منه الانسان جزءا لا ينفصل ، وهو الذى يمكن أن يستسلم له الانسان استسلاما كاملا .

ومن الممكن أن نؤكد أن العزلة الانسانية ليست جزءا من الوجود
الأنثولوجى ، وانما لا وجود لها الا فى صورة ذاتية ، والوجود الذاتى
لا يمكن أن تقترب منه غير ذات على صلة وثيقة بأعماق الوجود . وعلاقة
« الأنا » بالعالم ثنائية ، فهى تستلزم من ناحيته شعورا بالعزلة ،
وبالتجرد من عالم الوجود الحقيقى ، وهى من ناحية أخرى تفسر تاريخ
العالم باعتباره جزءا من مصيرها الشخصى (١) ، وهكذا يبدو كل شىء
فى لحظة مجردا متباعدة ، وفى لحظة أخرى قد يبدو كل شىء جزءا
متكاملا مع تجربة « الأنا » الخاصة .

بيد أن تجربة الأنا الخاصة قد تكون مجردة أيضا ، ولهذا فإن
المجتمع والحياة الاجتماعية ليسا وجوديين ، وانما هما موضوعيان
مجردان ، ولا يستطيعان أن يقدموا حلا لمشكلة العزلة ، ولكن من الحق
أن الاحالة المادية للأنا فى حياة المجتمع اليومية ذات أهمية هائلة بالنسبة
لمصيرها ، لأنها تثبت وجودها على مستويين : المستوى الداخلى للوجود
الحقيقى ، والمستوى الخارجى للعالم الوضيع . ويجب أن يتحقق مصير
الأنا فى العالم المفكك بالضرورة فى الحياة الاجتماعية ، والمجتمع كامن
فى « الأنا » بمعنى خاص . ويعتقد « كاروس » أن الوعى يرتبط بالجزئى
والفردى ، واللاوعى بالعالم ، وما فوق الفردى (٢) ، وهذا صحيح اذا
أخذ بمعنى أن تاريخ العالم كله ، وتاريخ المجتمع وكل العناصر التى
قد تبدو مجردة بعيدة بالنسبة للذات الواعية التى لا تكشف أبدا
مضمونها جميعه . . . ان ذلك كله كامن فى أعماق « الأنا »
اللاواعية .

فاذا صعدت « الأنا » من أعماق الوجود ، واتصلت بالمجتمع
الموضوعى ، فلا بد لها أن تبذل كل ما فى وسعها لتحضى نفسها من
هذا العدو . وفى الحياة الاجتماعية ، عندما يقوم الانسان بأدوار
لا تعكس ذاته الحقيقية على الاطلاق ، فلا بد له من أن يحاول الاحتفاظ
بتكامل الأنا . وأيا كان مركز الانسان الاجتماعى ، فانه يخلع على
نفسه شخصية معينة ، سواء أكانت شخصية ملك أم أرستقراطى أو
بورجوازى ، أو رجل مجتمع ، أو رب أسرة ، أو موظف مدنى ، أو ثائر ،
أو فنان ، أو أى شخص آخر . وليست « الأنا » التى تنتسب الى الحياة

cf, Berdiaeff, Le sens de l'histoire. Essai d'une philosophie (١)
de la destinée humaine.

cf, Bernoulli, Die Psychologie von Karl Guotav Carus. (٢)

الاجتماعية هي « الأنا » الأصلية ، وهذه هي النغمة الأساسية التي تشيع في أعمال « تولستوى » الأدبية . ولهذا السبب ، ليس من اليسير كشف « الأنا » الانسانية الحقيقية ، وانتزاعها من ثياب التنكر الاجتماعية (١) . والانسان في المجتمع ممثل دائما ، وهو يعيش في مستوى السلوك الذي يفرضه مركزه الاجتماعي (٢) ، فاذا قام بدوره خير قيام ، كان من العسير عليه أن يعيد كشف نفسه الأساسية ، وهكذا نجد أن « أنا » الانسان المسرحية ليست غير صورة أخرى من صور الاحالة الموضوعية . والانسان يعيش في وقت واحد في عوالم مختلفة ، ويلعب أدوارا مختلفة ، يحيل نفسه في كل منها احالة موضوعية مختلفة ، ويصور لنا « زمل » هذا الاتجاه تصويرا جيدا ، ولكن يجب أن نتذكر أن شعور الانسان بالعزلة مشروط بالموضوعية التي يجد نفسه فيها ، وبما ينتج من تجريد عن ذاته الحقيقية ، وعن « الأنا » التي تنتسب اليه . وهكذا يبدو أن « الأنا » تضع تجريدها الخاص لنفسها .

وتلقى الرومانتيكية - كما ظهرت في تاريخ الفكر الأوروبي - ضوءا شديدا على مشكلة العزلة . والحق أن الرومانتيكية تعبير عن العزلة ، وعن الانفصال بين المجالين الموضوعي والذاتي للحياة . وهي تبدأ منذ أن تجردت الأنا من النظام التصاعدي الموضوعي ، ذلك النظام الذي كان له حتى ذلك الحين مظهر الأبدية . فهي نتيجة لانفصام الروح عن نظام تصاعدي موضوعي ، وتجردها عن هذا النظام ، وعن « كون » Cosmos القديس « توما الاكوييني » و « دانتي » والأنا الرومانتيكية تحدث « طلاقا » بين الذات والموضوع . . طلاقا لم يكن ثمة محيد عنه يرفض الأنا للنظام الموضوعي للأشياء ، وهذا « الانفصام » قد تحقق فعلا بنظام « كوبرنيك » الفلكي ، وفلسفة « ديكارت » ، وكذلك باصلاح « لوتر » . وهو يفترض تطور الأفكار الجديدة في المجال العلمي والفلسفي والديني ، فهو اتفاق النظرة العلمية عن الكون مع تفسير جديد لوظيفة الأنا ، ومع كشف فكرة حرية الضمير . ولم تؤكد النتائج الرومانتيكية لهذه الثورة في الوعي الانساني نفسها الا فيما بعد . وحينما انفصل العالم الموضوعي عن العالم الذاتي ، وحينما كفت عن أن تكون الكون ذا النظام التصاعدي ، والمركز الغضوي ومقر الذات ، بدأ الانسان في البحث عن مخرج من وحدته

(١) يعرض تارلايل « في كتابه Sartor resartus فلسفة عجيبة عن الملابس .

cf. Tarde, Les lois de l'imitation.

(٢)

وعزله ، وأخذ يصبو إلى الألفة والاتصال الحميم في نطاق العالم الذاتي ، وبهذه الوسيلة أصبح قادرا على تنمية حياته الوجدانية واثرائها . وكان « الرومانتيكيون » يعتمدون على العالم الذاتي بالنسبة لمشاعرهم الكونية التي ترمى إلى الاتحاد بالوجود ، ولم يكن كونهم يؤلف معطيات موضوعية كتلك التي نراها في كون العصر الوسيط في الفلسفة المدرسية ، وإنما على العكس من ذلك كانت الذاتية المتأصلة في « الرومانتيكيين » قد دفعتهم إلى أن يوحّدوا بين الإنسان والطبيعة ، بينما عنيت الفلسفة المدرسية دائما بالتمييز بين الاثنين ، فالأنا الرومانتيكية حينما جابهت الشعور المتزايد بالعزلة الانسانية لجأت إلى التوحيد بينهما وبين الكون .

وعلى الرغم من اخفاق الحركة الرومانتيكية في كشف حل ملائم للمشكلات التي أثارتها ، فقد كانت حدثا بالغ الأهمية في تحرير « الأنا » من استبداد العالم الموضوعي والاجتماعي قد حررت (الأنا) من أغلال العالم المتناهي ، ومن مكانها المعين في نظام متصاعد ، وفتحت أمامها آفاقا لا نهائية . . . ولكن على الرغم من أنها فعلت الكثير لتحرير « الأنا » من العالم الموضوعي - ولتنبيه قواها الإبداعية واستثارة خيالها ، فإنها أخفقت - ومن هنا كان ضعفها الشديد - في أن تجعلها تشعر بحاجتها إلى خلق شخصية لها .

وهكذا أخفقت الفلسفة الرومانتيكية في أن تكون ذات نزعة شخصية وأخفقت الفردية الرومانتيكية في أن تجعل لنفسها شخصية . فالأنا الرومانتيكية تميل إلى فقدان ثباتها وأن تتفكك في اللانهاية الكونية . وهكذا طغت الحياة الوجدانية في شعورها لأول مرة بمتعة النمو الحر الذي لا يعوقه عائق على كل مضمون للأنا ، ووضعت المعرفة وضعا ثانويا بالنسبة للخيال المبدع .

وقد اتخذت الرومانتيكية أشكالا متعددة فبعضها معلن في التفاؤل ويقوم على الاعتقاد ببراءة الطبيعة الانسانية وفي اندماجها بالحياة الكلية وبعضها الآخر معلن في التشاؤم من حيث أنه يؤكد عزلة الأنا ، ومضير الإنسان التعس التراجيدي أصلا ، ولكن هذا النوع من التشاؤم الرومانتيكي لا يظهر أي ادراك لطبيعة الإنسان الآثمة الكامنة فيه . ومظهر آخر من مظاهر « الرومانتيكية » هو تغير الآفاق الذي تقتضيه ، ففي الطفولة تبدو الأماكن المنعزلة كركن أو حجرة أو ممشى أو عربة أو شجرة ، وكأنها تؤلف عالما مستسرا شاسعا .

وفي وعي البالغ يميل هذا الشعور إلى الخفوت وإلى الاختفاء ،

ويبدو الكون العظيم نفسه أقل غموضاً من الركن المظلم أو الممشى الذى كان يبعث الفزع فى وعى الطفل ، والرومانتيكية تؤكد من جديد وجود السر الكامن فى العالم ، وبذلك تغير من نظرتنا اليه ، ولكن وجهة النظر الرومانتيكية تفتقر الى صفة الدوام ، وهى تساعد على تفكك الشخصية الانسانية فى اللانهاية الكونية ، وفى محيط الحياة العاطفية ، بيد أن الانتصار الحقيقى للأنا على العزلة ينبغى ألا يكون نتيجة لأى اعتماد ذليل على العالم الموضوعى ، أو لأى قبول للذاتية الرومانتيكية ، اذ يجب أن تظهر الأنا بانتصار روحى فى قلب وجودها نفسه ، ويجب أن تؤكد نفسها باعتبارها شخصية قادرة على الاحتفاظ بذاتيتها فى عملية العلو على نفسها .

ونستطيع أن نضع أربعة أنواع من العلاقات بين الأنا المتوحدة والبيئة الاجتماعية :

أولاً : هناك ذلك النوع الأول الشائع ، وهو أن الانسان باعتباره حيواناً اجتماعياً لا يشعر بالعزلة ، وفى هذه الحالة تتكيف الأنا تكيفاً تاماً مع البيئة الاجتماعية ، ويبلغ وعيها الدرجة القصوى من الموضوعية والروح الاجتماعية ، وهذه الأنا قد تجنبت تجربة الانفصام أو العزلة اذ يشعر الانسان وكأنه فى بيته أثناء وجوده فى البيئة الاجتماعية اليومية التى قد يحتل فيها مركزاً هاماً . ولكن هذا النوع يتألف من أناس لهم غرائز قوية فى التقليد ، ومن قوم يفتقرون الى كل أصالة فى الفكر ، ويقنعون بالعيش عالة على تراث مشترك ، وعلى تقليد قد يكون محافظاً أو حراً أو ثورياً على حد سواء .

ثانياً : الانسان الذى لم يجرب العزلة ، ولكنه فى الوقت نفسه لا يبالى بالمجتمع ، فالأنا لديه منسجمة مع البيئة الاجتماعية والحياة الجماعية ، ولكنه على الرغم من وعيه الاجتماعى لا يكثرث اكتراثاً ايجابياً بالحياة الاجتماعية أو بمصير قومه ، وهذا النوع من الناس منتشر جداً ، وهو النوع الاول ، يستبعد كل فكرة عن الصراع ، وينتشر انتشاراً كبيراً فى عصور الاستقرار الاجتماعى نسبياً . أما فى عصور الانفصام ، والثورة ، فإن من الطبيعى أن يجد نفسه فى عسر وحيرة .

ثالثاً : النوع الذى يشعر بالعزلة ، ولكن ليست لديه أية اهتمامات اجتماعية ، وهذا النوع إما أن يكون متكيفاً مع المجتمع تكيفاً ضئيلاً جداً ، أو غير متكيف معه على الإطلاق ، وهو يعانى من شعور الانقسام ، وفقدان الانسجام الداخلى ، ومثل هذا النوع على الرغم من أنه اجتماعى الى أدنى

درجة ممكنة فانه لا يميل الى الثورة على الحياة الاجتماعية التي تحيط به ، اذ أن مثل هذا الفعل يفترض من ناحيته عاطفة واهتماما اجتماعيا ، ولكنه بدلا من ذلك يظل بمنأى عن كل شيء ، مهتما بالعمل على فصل حياته الروحية وغرائزه الابداعية عن الجو الاجتماعى ، وهذه هي عادة حالة الشاعر الغنائى ، والمفكر المتوحد ، والفنانين المستأصلين . فهؤلاء يعيشون حياتهم الانفصالية تلك فى مجتمعات صغيرة من الحواريين . وهم على كل حال مستعدون استعدادا كافيا للتصالح مع البيئة اذا فرضت عليهم ضرورات الحياة هذا فرضا ، وهم مهيثون لهذا الصلح لأنهم لا يعتنقون مبادئ محددة أو معتقدات معينة . وعلى الرغم من عدم اكترائهم الفطرى بالمسائل السياسية والاجتماعية فانهم على استعداد لأن يكونوا محافظين أو ثوريين حسبما يقتضى الأمر . وهم ليسوا مكافحين أو مجددين .

رابعا : نوع يشعر بالعزلة والمجتمع فى آن واحد ، وقد يبدو هذا غريبا لأول وهلة ، اذ تتنافر العزلة عادة مع الروح الاجتماعية ، غير أن هذا النوع هو نوع الأنبياء الذى نجد له رمزا خالدا فى أنبياء العهد القديم . ولكن هذا النوع لا يقتصر على الميدان الفلسفى وحده ، وانما يضم المبدعين والمجدين والمصلحين وأصحاب الثورات الروحية ، وهذا النوع الذى يتسم بالنبوة فى صراع دائم مع المجتمع الدينى أو الاجتماعى ، وقلما يكون فى انسجام مع البيئة الاجتماعية أو رأى العام .

والواقع أنه دائما عرضة للاضطهاد . وعلى النبى أن يواجه العداء من الكاهن أو رئيس الكهنة باعتباره رمزا للجماعة الدينية . وما دام النبى عرضة للاضطهاد فى أية لحظة فانه يعانى الوحدة فى أقصى حالاتها من التطرف . ومن الصعب أن نعتقد أن هذا النوع الذى يمتاز بالنبوة لم يكن غير مكترث بالمجتمع ، فان العكس هو الصحيح . فالنبى يهتم دائما بمصير قومه أو بالمجتمع وبالتاريخ ، أو بمصيره الشخصى ، ومصير العالم عامة . وهو يستنكر وذائل قومه ومجتمعه ويصدر أحكامه عليهما ، ولكنه لا يفقد اهتمامه بمصيرهما مطلقا . وهو لا يهتم بخلاصه الشخصى وبتجاربه وحالاته الخاصة ، ولكنه يهتم بمملكة الله ، وبكمال الانسان والكون كله .

وهذا النوع يمكن أن نجده خارج المجال الدينى . . فى الحياة الاجتماعية ، وفى الفن ، وفى العلم ، الذى يمكن أن يتخذ أيضا طابع النبوة .

والسمات المميزة التي وضعناها بين هذه الأنواع الأربعة نسبية شأنها في ذلك شأن كل التصنيفات ، ويجب أن تدرك نتائجها بطريقة ديناميكية لا استاتيكية ، والنوعان الأولان في انسجام مع البيئة ، بينما نرى النوعين الآخرين معادين لها . وقد يظل النوع الثوري الاجتماعي من الصف الثالث جامدا بالنسبة للمعارك التي لا تنفصل عن العزلة ، وهو في الوقت نفسه في انسجام مع بيئته ويملك وعيا اجتماعيا كاملا .

وهكذا قد يبدو أن مشكلة العزلة متأصلة في أهم مشكلة من مشكلات الفلسفة وهي مشكلة الأنا وما يتصل بها من مشكلات الشخصية والمجتمع والاتصال الروحي والمعرفة . وفي النهاية تتصل مشكلة العزلة بمشكلة الموت . . فإن يموت الإنسان هو أن يعاني العزلة المطلقة ، أن يقطع كل علاقة بينه وبين العالم . والموت يقتضي انقطاع مجال كامل لوجوده ، وانتهاء كل العلاقات والصلات . . وباختصار يقتضي العزلة التامة . وإذا سكن أن يشارك الإنسان في سر الموت ، وإذا كان هذا السر ينطوي على علاقة مع الذات الأخرى ومع الآخرين ، فأننا ما كنا لنسمى هذه الحالة بالموت ، لأن الموت انقطاع لكل علاقة ، ونهاية لكل اتصال ، وبلوغ للعزلة المطلقة . فالموت يضع حدا لحديث الإنسان مع العالم الموضوعي . وما زالت مسألة العزلة وهل هي نهائية أو أبدية موضوع الاشكال ، فهل هي لحظة من حياة الإنسان والعالم والله ؟ إن هدف الإنسان في الحياة يجب أن يضع مثل هذه العلاقات والاتصالات مع الآخرين ومع الكون ومع الله بطريقة تساعد على العلو على العزلة المطلقة للموت ، أو بتعبير أدق ينبغي ألا نفكر في الموت باعتباره فنا الأنا فناء تاما .

ومثل هذا الأمر من أصعب الأمور في تحقيقها ، وعلينا أن نواجه الموت باعتباره لحظة انقطاع الأنا انقطاعا كاملا وتجريدها عن العالم الإلهي .

والموت ينطوي على مناقضة ، لأن هذا الانقطاع وهذا التجريد نتيجة لاستحالة « الأنا » استحالة مادية في عالم الحياة اليومية الموضوعي الوضيع . والعلاقات التي تتضمنها هذه الحالة تفضي حتما إلى الموت . وهكذا تواجهنا مشكلة الأنا في علاقتها بالموضوع من ناحية ، و « الأنت » من ناحية أخرى ، وقصارى القول ، علينا أن نعالج مشكلة الاتصال بين وعي ووعي آخر .

الفصل الثاني

● أنا وأنت ونحن والشئ - الأنا والموضوع -

● الاتصال بين شعور وشعور آخر

وضع « مارتن بوبر » الفيلسوف الدينى اليهودى فى كتابه القيم « أنا وأنت » التفرقة الأساسية بين « الأنية » و « الغيرية » و « الشيئية » . . . بين الأنا والأنت والشئ . والعلاقة الأولية وفقا لهذا الفيلسوف بين الأنا والأنت هى علاقة بين الانسان والله ، وهذه العلاقة علاقة « حسوار » و « ديالكتيك » ، فالأنا والأنت يواجه كل منهما الآخر ، والأنت بالنسبة للذات ليست موضوعا أو شيئا . وحينما تتحول الأنت الى موضوع فانها تصبح شيئا ، وهذا الشئ فى مصطلح فلسفتى الخاصة يكون نتيجة لعمليات الاحالة الموضوعية التى تلمس « الأنت » وتجعل مواجهتها أمرا محالا . والشخص الثالث اما أن يكون « أنت » أو الشئ .

و « الأنت » لا يمكن أن تكون موضوعا فى علاقتها بالأنا ، ولكن مامن شئ يمكن أن يتنزه عن عمليات الاحالة الموضوعية التى تقتحم الحياة الدينية نفسها . والموضوع مرادف للشئ عند « بوبر » ، وكلما أحييت الطبيعة والمجتمع احالة موضوعية تعرضا لأن يتحولا الى شئ ، ولكن حالما نواجه « الأنت » ، فان العالم الموضوعى يفسح مكانا للعالم الوجودى . ويعتقد « بوبر » بحق أنه لا وجود حقيقيا للأنا خارج علاقتها بالذات الأخرى أو « بالأنت » ، ولكنه يعتبر أن العلاقة بين الأنا والأنت تقتصر على أن تكون علاقة بين الأنا والله كما ورد ذلك فى « الكتاب المقدس » ، وأبحاثه لا تمتد الى العلاقة بين وعى انسانى ووعى آخر ، بين الأنا والأنت ، وبين كائنين انسانيين ، أو بين العلاقات المختلفة المتضمنة فى حياة البشر ،

كما أنه لا يتعرض لمشكلة الميتافيزيقا الاجتماعية والانسانية ، أى الميتافيزيقا الخاصة « نحن »

بيد أن وجود « نحن » لا يمكن تجاهله ، كما يجب البحث فى علاقتها بالأننا والأنت والشيء ، وامكان تحويل « نحن » الى « شيء » بعمليات الاحالة الاجتماعية والموضوعية أمر واضح فى تاريخ الكنيسة باعتبارها منظمة اجتماعية ، و « نحن » التى استحالت الى شيء موضوعى مرادفة للجماعة المفروضة على الأننا من الخارج ، ولكن لها مظهرا آخر وهو الاتصال الروحى بالآخرين ، وهو اتصال لا يكون فيه كل شخص شيئا وانما « أنت » ، فالمجتمع هو الشيء ، وليس « نحن » ، واحالته الموضوعية تحيل كل عضو من أعضائه الى موضوع . وفى هذه الحالة يصبحون جيرانا ، لا زملاء أو أصدقاء ، لأن الصديق لا يمكن أن يستحيل موضوعا ، والمجتمع يتألف من أمم وطبقات ، وأحزاب ومواطنين ورؤساء ، ولكنه لا يتألف من « أنا » و « أنت » ، لأن « نحن » الاجتماعية موضوعية ، وهى تجريد من الشخص العينى .

ولكن هناك نوعا من الاتصال الروحى الآخر بين وعى انسانى ووعى آخر يقوم على أساس مشاركتها فى الـ « نحن » التى لا تمثل الشيء أو الموضوع أو أى معطيات خارجية فى علاقتها بالأننا . و « نحن » مضمون كفى باطن فى الأننا ، فإن كل « أنا » بلا استثناء لا تتصل بالأنت فحسب ، ولكن بمجموع البشر ، والفكرة الانتولوجية الخالصة للكنيسة تقوم على مثل هذه العلاقة ، وأثر هذه الاحالة الموضوعية هو تجريد الكنيسة من مضمونها الوجودى . والوجود يتكشف فى « أنت » و « نحن » كما يتكشف فى الأننا ، ولكنه لا يتكشف مطلقا للشيء . وقد استطاع فرويد (١) رغم سذاجته الفلسفية التى تقترب به من المادية - أن يميز بين « الأننا » والنفس ، وهو يرى أن فى كل انسان أساسا لا شخصيا هو النفس التى قد تسيطر على الأننا . و « الناس » عند « هيدجر » يقابلون الشيء عند « بوبر » بمعنى من المعانى ، وهذا الشيء الذى أسميه أنا بالعالم الموضوعى لا يلخص المشكلة الاجتماعية كلها . وعالم هيدجر للوجود الواقعى المحدد Dasein هو الوجود مع ، هو عالم المعية ، ولكنه يختلف عن يسبرز فى أنه لا يبحث أو يوسع من مشكلة علم الاجتماع الميتافيزيقى ، وحتى اذا اعتبرنا أن « نحن » شأنها فى ذلك شأن « الأننت » و « الشيء » ، من

cf. Freud, Essais de Psycho-analyse, III Le Moi et le soi. (١)

المعطيات المباشرة (١) ، فإن « الأنا » تبقى الحقيقة الأولية البدائية ، وأنا لا أستطيع أن أقول « أنا » دون أن أؤكد وأضع في هذه اللحظة « أنت » و « نحن » . وعلى هذا الأساس نرى أن الروح الاجتماعية ما هي الا صفة مكونة لوجود « الأنا » الحميم . ويجب أن نميز تميزا واضحا بين « أنت » و « نحن » ، بين الوجودى والموضوعى . « فالأنت » ما هي الا « أنا » أخرى مضمونها الخاص هو « نحن » ، و « اللا أنا » معاد ومضاد للأنا ، وقد تجد « الأنا » قدرا من التبادل مع اللا أنا ، مع النصف الآخر للوجود ، ولكن هذا التبادل ليس هو كثرة الناس الآخرين ، لأن « اللا أنا » بوصفه موضوعا يستبعد الأنا .

ولم تلتفت الفلسفة حتى وقت قريب التفاتا كافيا الى العلاقة بين الأنا والأنت و « نحن » ، فقد قنعت بالبحث فى حقيقة الأنا الأخرى ، ووسائل ادراكها . بيد أن هذه الحقيقة وقدرتنا على ادراكها يمكن أن توضع موضع التساؤل ، فادراكنا وفقا للنظرية القديمة مقصور على الجوانب الفزيائية من حضور الآخر ، ووجود الروح لا يمكن استنتاجه الا عن طريق المسائلة ، وهذه النظرية مخطئة تماما ، ويجب رفضها رفضا قاطعا . والواقع أن معرفتنا بجسم الآخر محدودة جدا ، ولا نستطيع أن ندرك هذا الجسم الا ادراكا سطحيا ، ولا يمكن أن تكون لدينا فكرة عما يجرى داخله ، غير أن معرفتنا بحياة الآخرين النفسية أعظم بصورة لا متناهية ، ونحن أقدر على ادراكها والنفوذ مباشرة اليها ، والادراك الحدسى لحياة الآخر العقلية ظاهرة لا يمكن انكارها وهي عرضة للحدوث فحسب عندما ننظر الى الكائن أو الوجود باعتباره « أنا » أو « أنت » لا باعتباره موضوعا ، ذلك أن « الأنا » حينما تواجه بموضوع ما تظل وحيدة مكتفية بذاتها ، ولكنها فى حضور « أنا » أخرى هي « أنت » أيضا ، فانها تنتقل من عزلتها فى محاولة لتحقيق الاتصال الروحى ، والادراك الحدسى للحياة الروحية لأنا أخرى يعادل الاتصال الروحى بها .

ويمكن أن تكون رؤية ملامح شخص آخر ، والتعبير الذى نلمحه فى عينيه ، كشفا روحيا ، فإن العيون والحركات والعباسات كل هذا أبلغ كثيرا فى التعبير عن روح الانسان من جسمه .

ونستطيع أن نستمد معرفتنا وادراكنا لحياة شخص آخر لا مما قد

cf. S. Fraux, Les Foudements spirituels de la Société.

يبوح به هذا الشخص ، ولكن مما قد يحاول أن يخفيه عن نفسه . وهذا المنهج الأخير في اكتساب المعرفة عن الآخرين قد تعرض لكثير من النقد نتيجة لاكتشاف اللاوعي . فتحليل « فرويد » النفسى يثبت بلا شك إمكان ادراك ماهية الحياة النفسية متميزة عن الحياة الفسيولوجية ، اذ أن تعريف « فرويد » لما يسميه « بالليبيدو » يعزو للحياة النفسية أصلا روحيا أكثر من أن يعزو اليها أصلا عضويا ، ولا يقل عن ذلك مجانية للصواب اعتقادنا بأن المنهج التحليلي هو المنهج الوحيد الذى يمكن أن يلقي ضوءا حقيقيا على حياة الانسان الباطنة ، أو بعبارة أخرى على « الأنا » الحقيقية ، وإن أى محاولة لجعل « الأنا » موضوعا للمعرفة لايساعد الا على عزلها عن أعماقها الخاصة ، ومهما يكن من أمر فانه توجد طريقة مباشرة لادراك حياة الآخر الروحية ، وهى الطريقة الوجدانية التعاطفية التى تنشأ عن الحب ، ولكن سر « الأنا » يظل قائما ، يقاوم كل المحاولات لحله ، ومن الخطأ على كل حال أن نقول انه من المستحيل تمام الاستحالة ادراك حياة الأنا الروحية (١) .

ولم تلق مشكلة الاتصال بين وعى وآخر الا القليل من الالتفات رغم أنها من المشكلات الأساسية فى الفلسفة (٢) . ويجب أن نميز تمييزا واضحا بين الاتصال والمشاركة . فالمشاركة شئ واقعى ، وهى نفاذ الى الحقيقة الأولية ، بينما الاتصال رمزى فى أغلبه ، فهو يستخدم الرمزية ، أو العلاقات الخارجية ليشير الى حقيقة داخلية . ورمزية الاتصال هى ذلك الجزء من الحياة الداخلية الذى يتبدى فى العالم الموضوعى المفكك . وهذه الرمزية التى تساعد على اقامة الاتصال كما تشير الى حالة من التفكك تتخلل معرفتنا وفننا ، ومعرفتنا بحياة الآخرين الروحية تكتسب غالبا خلال العلامات والرموز ، وهى وسيلة للاتصال تمنع أى حل حقيقى للغز الوجود وذلك بمساعدتها على اخفاء حالة التفكك المستقرة فى الأساس ، ومن ثم ، فليس لهذه الاتصالات غير قيمة رمزية فحسب ، وهذا ينطبق على العادات والمعاملات وعلى التقليد والتأديب والمجاملة ، وعلى كل أشكال الاتصال التى تتألف منها الحياة الاجتماعية ، ولكنها لا تفترض أية درجة من الاتصال الروحي بين الأشخاص ، فالعلاقات المالية - وهى علاقات موضوعية الى حد ما - تتحكم فيها رموز ذات طابع اصطلاحى أساسا . بيد أن « الأنا » لا يستطيع

cf. Max picard, Das Menschengesicht.

(١)

(٢) يعالج يسبرز هذه المشكلة فى المجلد الثانى من كتابه : Philosophie

Existenzerhellung

أن تقنع بالاتصال بالآخرين عن طريق المجتمع أو الدولة ، أو عن طريق المنظمات والعلامات المتواضع عليها ، وإنما تصبو الى الاتصال الروحي بالآخرين ، وإلى أن تحقق الوجود الحقيقي بالعلو عن نفسها . وتطفي الاشكال المتعارف عليها للاتصال الروحي على الأنا في العالم الموضوعي ، بينما حنيننا الى الاتصال الروحي يشير الى الطريق المؤدية الى العالم فوق الطبيعي للوجود الحقيقي . ورمزية الاتصال تختلف تبعا لدرجة الاحالة الموضوعية .

والاتصال الروحي يقتضى التبادل ، اذ لا يمكن أن يتم مطلقا من طرف واحد ، ولا وجود لاتصال روحي في الحب المرفوض ، وفي حالة الاتصال الروحي تكون « الأنا » و « الأنثى » فاعلتين على حد سواء ، بينما من الممكن ألا يكون ثمة تبادل في رمزية الاتصال الموضوعي . ومن الضروري لكي يتحقق الاتصال الروحي في المستوى الوجودي أن تتصل « الأنا » بأنا أخرى ، هي « الأنثى » . « أنت » فاعلة . وتظل الأنا منعزلة مادامت لم تستطع أن تتصل الا بالموضوع وحده . ولا يمكن القضاء على وحدتها الا بالاتصال بين الشخصيات . بين « الأنا » و « الأنثى » في أشد أغوار ال « نحن » عمقا . وللشعور الانساني أساس اجتماعي ما دام يضع وجود الآخرين وعلاقاتهم ، أى يقتضى الأخوة الانسانية ، ولكن الوعي الانساني - كما هي الحال غالبا - يمكن أن يكون عقبة أكثر من أن يكون وسيلة للاتصال الروحي الحقيقي حينما يتخذ شكلا اجتماعيا قائما على الاتصال الرمزي . ووعي الانسان - كما يتم التعبير عنه في الأشكال الاجتماعية - يكون تحت رحمة الحياة الجماعية اليومية . بيد أن الوجد الصوفي يستطيع من ناحية أخرى أن يتخطى جميع الحدود والعقبات الموجودة في سبيل الاتصال الروحي بين وعي وآخر . وقد يحدث أن يحاول الانسان في سبيل اطفاء هذا الشوق الى الاتصال الروحي أن يشبع وعيه فيتجاوز الحدود والمقايير الخاصة بالمجتمع اليومي بقوة أصالته المبدعة ونشوته الشخصية المتسامية . والفكر الشخصي الأصيل الذي هو أقرب الأشياء للمنبع الأصيل للحياة لا يفسد الاتصال الروحي ، وإنما يفسده الموضوع للمجتمع اليومي . المجتمع الموضوعي . والفكر الشخصي لا يستنكر الاتصال الروحي ، وإنما يستنكر النزعة الى التعميم . ويرى « يسبرز » بحق أن « الأنا » لا يمكن أن توجد دون اتصال بالآخرين ، ودون صراع ديكارتيكي . وتحويل العالم الى مجرد موضوع للمعرفة يستلزم بالضرورة

الاحالة الموضوعية ، أى نسق من الاتصالات القائمة على السلطة الخارجية والمبادئ العامة التى تستبعد الأمل فى تحقيق اتصال داخلى .

وعملية الاحالة الموضوعية تقتضى عملية احالة عقلية ، بيد أن الأنا تنعكس انعكاسا صادقا فى الحياة الوجدانية ، بينما المعرفة تكون فى أقل حالاتها الموضوعية ، وتكون العواطف لم تخضع بعد لعملية الاحالة الاجتماعية الى حد طمس حياة « الأنا » الداخلية . ويمهد الاتصال الروحى الحميم بين « أنا » و « أخرى » لنوع وجدانى من المعرفة . وخطأ أن نفكر فى أن الاتصال الروحى لا يمكن الا أن يكون علاقة انسانية فحسب ، أى صفة مقصورة على الصداقة الانسانية ، فهى شائعة فى عالم الحيوان والنبات والجماد التى تتمتع جميعا بحياة داخلية خاصة بها . ويستطيع المرء أن يتصل مثل القديس « فرانسيس » بمظاهر الطبيعة المختلفة كالمحيطات والجبال والغابات والحقول والأنهار ، ومن الأمثلة الواضحة على هذا النوع من الاتصال الوجدانى تلك العلاقة التى تقوم بين الإنسان وصديق حميم هو الكلب ، وهذه العلاقة تجعل الإنسان على وفاق مع الطبيعة الموضوعية المعادية ، وبذلك تحيل الموضوع الى ذات . . الى علاقة من الألفة والود ، ومثل هذه العلاقة لها قيمة ميتافيزيقية حقيقية ما دامت مقاومة الموضوع قد أمكن التغلب عليها ، وأمكن تحقيق الوجود الأصيل .

ويحاول « فرويد » فى نظريته عن « النرجسية » أن يوحد بين الأنا وموضوع « الليبيدو » الخاص بها ، والنرجسية علامة على « أنا » منقسمة . . على « أنا » أصبحت موضوع نفسها ، أى جزءا من العالم الموضوعى ، وهذا الانقسام يمكن التغلب عليه حينما تسعى « الأنا » الى أن اتوحد نفسها مع « أنا » أخرى . والنرجسية ظاهرة غالبا ما نلتقى بها فى مجال المعرفة . ويرى « فرويد » أن أعرق غرائز الإنسان هى الموت . ومن الواضح أنه لا يدرك سر الاتصال الروحى ، وانتقال « الأنا » الى « أنت » و « نحن » . والغريزة الجنسية لاتقضى فى حد ذاتها الى الاتصال الروحى ، الى توحيد نفسها مع « أنا » أخرى ، اذ تحتوى على عنصر شيطانى هدام ، وتميلنا الى استعبادنا للعالم الموضوعى ، ومن هنا كان اقتناع فرويد بأن غريزة الموت تلى فى الأهمية الغريزة الجنسية دليلا على أنه لم يعرف شيئا خلاف ذلك .

والاتصال الروحى المتوجد الذى يعلو فوق المستوى الشخصى ، وانتفاء الشخصية ، هما من وسائل الهروب من الأثر القاهر المشتت

للحياة اليومية ولحل مشكلة العزلة ، وفي الأديان القديمة - كالديانة
الديونوزيسية مثلا - كان القناع يرمز لانتصار الانسان على العزلة
ومشاركته في السر الالهي ، بيد أن هذا لا يحل مشكلة الاتصال بين
« الأنا » أو الشخصية وبين غيرها من « الأنا » و « الشخصيات » ،
اذ يكمن الحل في الحب . . الحب العاشق الصادق . فالحب يتصل
اتصالا وثيقا بالشخصية ، وهو الوسيلة التي تخرج بها « الأنا » من
اكتفائها الذاتي في طلبها « لأنا أخرى » في مقابل النفس الجماعية
الاشخصية . غير أن « الأنا » شخصية في طور الجنين ، ولكي تصبح
شخصية فعلا ، فلا بد أن تتصل « بالأنا » أو « النحن » ، وهذا الاتصال
الروحي بين الشخصيات التي تتوق الى الانعكاس بعضها في البعض الآخر
هو الذي يؤكد الشخصية ، وما تحفظ « الأنا » الا تعبير عن عزلتها
وانعزالها ، وهذه هي وسيلتها لحماية نفسها من العالم الاجتماعي
الموضوعي ، والحاجة الأساسية للأنا هي الاتصال الروحي « بالأنات » ،
ولكنها في خطر دائم من مواجهة الموضوع ، ونتيجة لهذا فانها تتخذ موقفا
دفاعيا تحصن به شعورها من الاتصال اللفظ بالأشياء ، وهكذا على الرغم
من أن عزلتها التي تفرضها على نفسها تعد مرحلة في تطور الشخصية
نحو الوعي الذاتي ، الا أنها مرحلة يجب العلو عليها . والاحالة
الموضوعية وتشبيدها عالم لا شخصي لا يمكن أن يكون وسيلة لتحقيق هذه
الغاية . ومن ثم ، يتحتم علينا أن نبحث مشكلة الشخصية بحثا أكثر
تفصيلا .

العزلة ، وهذه الحقائق تثير تلك المشكلة المعقدة الخاصة بالعلاقة بين العزلة والمعرفة .

ولكن كون المعرفة اجتماعية وتساعد على الاتصال بين الناس لا يستخلص منه أنها تيسر الاتصال الروحي الكامل وتعلو على العزلة ، وكلمتا اجتماعي وموضوعي مترادفتان ، والموضوع يطمس السر الكامن وراء الوجود ، وفهم هذا السر هو وحده الذي يحقق الاتصال الروحي ، ويتيح للانسان الانتصار على العزلة . وعلى هذا يمكن أن نعالج مشكلة المعرفة بطريقتين : فاما أن نعالجها من وجهة نظر المجتمع الموضوعي ، واما نعالجها من وجهة نظر الاتصال الروحي ، والوجود الداخلي ، والالفة مع الأنث . والطريقة الأخيرة هي وحدها القادرة على التغلب على العزلة . وهناك جانبان للمعرفة . جانب يشمل العلاقة بين الذات العارفة والوجود ، والجانب الآخر يشمل العلاقات بين الذات العارفة و « الأنث » الأخرى ، أى عالم الكثرة من الأشخاص والمجتمع . وفي الحالة الأولى تحل مشكلة العزلة بمشاركة الذات العارفة في سر الوجود ، وفي الحالة الثانية لا تنجح العمليات الاجتماعية الا فى احوالة الانسان احوالة موضوعية ، وفى افساد حساسية الأنا ووعيها ، أى أنها لا تحقق غير نتائج سطحية .

ولا يحدث الاتصال الروحي الحقيقى ، والانتصار الحقيقى على العزلة الا عندما تتوحد « الأنا » مع ال « أنت » فى حالة الحب والصدقة . وهذا صحيح أيضا بالنسبة للمعرفة ، واتصال « الأنا » بالموضوع أو المجتمع ليس كافيا للقضاء على العزلة ، فلا بد لها اذن من الاتصال بال « أنت » أو بنحن . ولما كانت المعرفة تهتم أساسا بما هو عام ومجرد وكلى ، فانها تميل الى تجاهل الفرد والفريد والشخصى . ولكن عندما يتم اتحاد الأنا بال « أنت » فى الاتصال الروحي ، فان النتائج الكلية لهذا الاتصال تكتسب صفة أعظم لأنها قائمة بالذات على ما هو فردى وفريد وشخصى . ويمكن أن نلتمس التوكيد الحقيقى للفردية فى كل ما هو كلى وعينى . لا فى كل ما هو عام ومجرد ، كما يمكن حقا أن نتغلب على العزلة عندما يسيطر الكلى والعام الجزئى والمفرد ، ولكن هذا لا يتم الا على حساب الكبت الكلى « للأنا » ، ويتبع ذلك كبت « الأنث » . غير أن المعرفة تتعلق أصلا فى الفلسفة الوجودية بالأنا والأنث ، فهى « شخصية » فى جوهرها ، والحق ، أنه من المهم جدا ألا نفرق العزلة فى التعميم اللاشخصى ، بل علينا أن نعلو عليها بواسطة الشخصية . وتستطيع المعرفة بتحرير نفسها من نير المجتمع والجماعة المنطقية والاجتماعية ، أن تعلو على المنطق .

والانتصار على العزلة معناه العلو على « الانسا » فى مجال الحياة العقلية والوجدانية . . بيد أن « الأنا » تستطيع أن تسلك طريقين مختلفين للعلو على نفسها : بأن تتوحد مع موضوع ما أو مبدأ عام ، أو بأن تدخل فى اتصال روحى مع ال « أنت » . وليس من شك أن هناك قيمة ايجابية فى الفعل الذى تقوم به « الأنا » للاندماج فى العالم الموضوعى فى عملية انشاء المجتمع أو اقامة المبادئ العامة والتصورات اللازمة للاتصال ، غير أن هذا العالم من العلو عالم منحط مفكك محدود . وأنوار « اللوغوس » تنعكس حتى فى المبدأ العام الكامن فى المعرفة الموضوعية ، غير أن هذا الانعكاس ليس أكثر من ومضة فى عالم صفيق تستعبد فيه « الأنا » الانسانية . وهكذا نرى أن مشكلة المعرفة غنية بالمتناقضات كما يبدو ذلك فى مشكلة الاتصال الروحى والزمان والشخصية . وننجح العمليات الموضوعية فى تحقيق توافق سطحي لهذه المتناقضات . والواقع أن تقدم المعرفة الموضوعية يساعد على مضاعفة هذه المتناقضات ، وفكرة الله هى الحل الوحيد الذى يمكن أن يفض هذه المتناقضات غير المحتملة جميعا ، والله وفقا لتعريف نيقولا Nicolas of Cuse البار « ملتقى المتناقضات » .

وطبيعة المعرفة أشبه بطبيعة العلاقة بين الزوج والزوجة ، فهى تفرض الثنائية ، ولا يمكن أن تكون نتاجا للموضوع وحده أو الذات وحدها ، ولهذا السبب ، ليس من الممكن التغلب على العزلة الا بفعل ادراكى يقوم على الحب الصادق ، اذ لا وجود لاتحاد حقيقى مع العالم ، بل يكون الاتحاد الحقيقى « بأنا » أخرى ، « بأنت » ، وهذه الطبيعة المزدوجة ذات جانبين : الهى وانسانى . أما العمليات الموضوعية فليس لها من أثر الا استبعاد هذين العنصرين وأن تستبدل بهما المبادئ اللاشخصية العامة . وتتألف الصعوبة الكامنة فى المعرفة فى العلو على هذه الحالة اللاشخصية العامة حتى يمكن تحقيق هذا الاتحاد التزاوجى بين الشخصيات . ولكن قد يحدث أن تفشل « الأنا » فى سعيها وراء المعرفة - فى الانتصار على العزلة ، فتجد نفسها مرغمة على البحث عن الاتحاد بطرق أخرى . والمعرفة التى أقصدها لا تشمل المعرفة الأكاديمية عند العلماء والفلاسفة فحسب ، بل تجربة حياة الاتصال اليومية ، وهى الحياة التى تتعرض خاصة لطغيان المبادئ العامة والتقليد الاجتماعى .

والجنس من الأسباب الرئيسية للعزلة الانسانية ، والانسان كائن

جنسى ، أى أنه نصف كائن (١) منقسم وناقص يسعى الى أن يكون كاملا . والجنس يحدث انقساما عميقا فى « الأنا » التى هى بطبيعتها تنائية الجنس ، فهى ذكر أو أنثى . وهكذا نرى أن محاولة الانسان فى التغلب على العزلة عن طريق الاتحاد الروحى هى أساسا محاولة للتغلب على العزلة التى يسببها الجنس لتحقيق الاتحاد بالتكامل الجنسى ، ووجود الجنس يقتضى الانفصال والحاجة والشوق والرغبة فى أن يجد المرء نفسه فى الآخر . بيد أن الاتحاد الجسدى للجنسين - وهو الذى ينهى الشهوة الجنسية - ليس فى حد ذاته كافيا للقضاء على العزلة ، بل انه على العكس من ذلك قد يزيد من شدة شعور الانسان بعزله . ومن نتائج الاتحاد الجنسى أنه قد يساعد على اندفاع « الأنا » فى العالم الموضوعى ، وذلك لأن الجنس ظاهرة طبيعية موجودة فى العالم الموضوعى ، والزواج وتكوين الأسرة من نتائجها الاجتماعية ، والجنس باعتباره ظاهرة بيولوجية واجتماعية له طابع موضوعى ، ومن ثم فهو عاجز عن الانتصار على العزلة انتصارا كاملا ، وقد يكون الاتحاد البيولوجى للجنسين وتكوين الأسرة انتصارا وتخفيفا من الشعور بالعزلة الى درجة ما ، ولكنهما لا يستطيعان القضاء على العزلة قضاء مبرما ، وثمة عنصر « شيطانى » فى الكبت كما هى الحال فى اشباع الشهوات الجنسية ، وهذه « الشيطنة » تجعل من النزعة الجنسية شيئا مميتا هداما .

والحب والصداقة هما أمل الانسان الوحيد فى الانتصار على العزلة والحب حقا هو أفضل الوسائل لبلوغ هذه النهاية لأنه يجعل « الأنا » فى اتصال مع « الذات الأخرى » مع « أنا » أخرى يمكن أن تنعكس فيها انعكاسا صادقا ، وهذا هو الاتصال الروحى بين شخصية أخرى . والحب اللاشخصى الذى لا ينحصر فى صورة فردية معينة ليس جديرا بأن نسميه حبا . وقد تحدث « روزانوف » عن هذا النوع من الحب وسماه « الحب الزجاجى » glass love ، وهو فى الغالب نوع مقلوب من الحب المسيحى ، والصداقة لها أيضا أساس شخصى عاشق ، والشخصية والحب يرتبطان ارتباطا وثيقا ، ذلك أن الحب يحيل الأنا الى شخصية ، والحب وحده هو الذى يستطيع أن يحقق الاندماج الكامل مع كائن آخر ، هذا الاندماج الذى يعلو على العزلة . وطلب المعرفة لا يمكن أن يحقق ذلك الا اذا كان ملهما بالحب . وقد يتجلى المظهر الشيطانى الممزق للحياة الجنسية فى الحب أيضا ، اذ تميل الاحالة المادية للوجود

(١) الاصل الرسمى لكلمة جنس Sex معناه أيضا نصف half

الانسانى فى العالم الموضوعى الى أن تجعل من الحب تجربة فاجعة فانية .
والعالم الموضوعى أى العالم البيولوجى والاجتماعى - لا يمكن أن يهضم
فكرة الحب الحقيقى واحتقاره للقوانين الطبيعية والاجتماعية على السواء .
فان هذا الحب لا يعنى الا بالنظام الذى يعلو فوق الطبيعى حيث تختفى
العزلة ، وهذا يفسر لنا علاقته الوثيقة بالموت .

وها نحن أولاء نلتقى بالثنائية مرة أخرى ، فالاتصال الجنىسى
يمكن أن يقع داخل اطار المجتمع والنظم الاجتماعية ، ولكنه عاجز
عن تحقيق الاتصال الروحى الحقيقى عجزه عن القضاء على العزلة .
وقد يتحد الجنسان فى اتصال عاشق يسمو على المجتمع ، وحينئذ
يستطيعان التغلب على العزلة . وأيا كان الأمر فان الاتحاد الجنىسى
فى العالم الاجتماعى الموضوعى تمهيد لمصير فاجع ، لتحالف غامض
مع الموت . والثنائية لا يمكن تجاوزها اذا بقى المرء فى حدود العالم
الطبيعى ، ومع ذلك فهى تشمل مبدأ العلو الذى بدونه لا يمكن تحقيق
الحياة الحقيقية أو الهروب من حدود عالم منحصور . والعلو هو الماهية
الحقيقية للحب ، والانسان مدفوع نحوه بشعوره الحاد بالعزلة فى عالم
بارد من الأشياء ، وبحاجته الى الاتصال الروحى « بالذات الأخرى » .
غير أن الجنس ينطوى على سر ميتافيزيقى الى درجة أنه حتى فى أسنى
درجات العاطفة - مثل العاطفة التى نلمسها فى حب جارف كحب
تريستان وايزولدا - يخفق فى القضاء التام على الشعور بالحنين والعزلة
الجنسية ، ذلك أن عنصرا شيطانيا من العداء يظل باقيا بين المحبين .
وهكذا يمكن أن ننظر الى الانتصار النهائى على العزلة بأنه تحقق لصورة
الجنس الواحد الكامل ، بيد أن هذا بدوره يقتضى تغيير الطبيعة ، فمن
الحق اذن أن نقول ان مشكلة العزلة يكون الشعور بها حادا فى نطاق
الجنس .

والشيوعية تستبعد هذه المشكلة بأن تجعل « الأنا » و « الجماعة »
شيئا واحدا ، وبأن تستبدل بالوعى الشخصى وعيا جماعيا . ويحدد
وجود الأنا تحديدا موضوعيا فى عملية البناء الاجتماعى ، ومن ثم كانت
الأهمية التى تخلعها الشيوعية على تحسين النسل والى المظاهر الآلية
والتكنيكية للجنس ، وقصارى القول أنها تنكر الحب الشخصى انكارا
مطلقا ، ويهدف مثل هذا النظام فى التربية الى خنق الحنين الجنىسى
وما ينطوى عليه من شعور بالعزلة ، ويقدم الجانب العاطفى من الحياة
الانسانية قربانا على مذبح الجوانب الاقتصادية والفنية ، ونلمس هذا
الاتجاه نفسه واضحا فى مذهب الألمان فى السلالة الجنسية الذى يحاول

أن يحل مشكلة وجودية في أساسها وفوق اجتماعية حلا موضوعيا ، غير أن ذلك ليس شيئا جديدا ، فإن هذا الإنكار نفسه للحب الشخصي ، وهذا التصور ذاته للحياة الجنسية منبث في بعض تعليمات « دكاترة الكنيسة » . وللحياة الجنسية جانبان أساسيان ، أولا : أن تكون جزءا من وجود « الأنا » الداخلي ، والمصير الانساني والشخصية الانسانية ، ولكنها تظل في صراع فاجع مع عالم المجتمع والأسرة ، هذا العالم الموضوعي العدائي ، ثانيا : أنها تقوم على أساس دافع من ناحية السلالة يدفعها الى اتخاذ أشكال موضوعية واجتماعية ، وهذا ينطبق أيضا على ارادة القوة التي وان كانت تتصل بمصير الانسان الخاص اتصالا وثيقا . فان أثرها يدفعه الى الغوص في العالم الاجتماعي الموضوعي . ولا ينبسط حكم القوة والسلطان الا على العالم الموضوعي ، ولا يستطيع الانتصار على العزلة ، ومن ثم فان مصير انسان مثل « قيصر » أو « نابليون » فاجع بالضرورة .

والدين معناه قيام رابطة ما ، ومن الممكن تعريفه بأنه محاولة للتغلب على العزلة ، والى تحرير الأنا من انزالتها ، والى تحقيق الاتصال الروحي الحميم ، وماهيته الخاصة تربطه بسر الوجود ، وبالوجود نفسه . غير أن الله هو وحده القادر على قهر العزلة ، والدين يستتبع علاقة ما ، وهو باعتباره كذلك لا يمكن الا أن يكون ثانويا عابرا ، أما العلو والامتلاء والغاية من الوجود فلا تتحقق جميعا الا في الله . وثمة اتجاه الى تجاهل هذه الحقيقة وهي أن الله نفسه هو الاعتبار الأول ، وأن الدين قبله يكون عقبة في سبيل الاتصال بالله (١) ، ولا تخلو صلات الانسان بالله كما يتضح ذلك تاريخيا في الدين من عنصر معين من الموضوعية . وحينما يصبح الدين مجرد ظاهرة اجتماعية موضوعية فان الشعور بالعزلة لا يمكن العلو عليه من الناحية الانتولوجية ، فاذا خفت حدة هذا الشعور فذلك راجع الى دخول « الأنا » في العالم الموضوعي والمجتمع ، حتى وان سمي هذا العالم بالكنيسة . ويمكن أن يتم العلو اذا كانت العلاقة بين « الأنا » والعالم الالهي ضاربة بجذورها في الحياة الداخلية . في الكنيسة باعتبارها اتصالا روحيا لا بوصفها مجتمعا . ويتبع ذلك أن يظل تأكيدنا للشئائية الكامنة أو لأى تقابل بين الروح والطبيعة ، بين الحرية والضرورة ، بين الوجود أو الحياة الأولى الموضوعية ، يظل

(١) وهذا ما لاحظته بوضوح « كارل بارت » وهذا الجانب الايجابي من لاهوته ، وهو أكثر اقناعا في كتابه « رسائل رومانية » Römerbrief منه في فلسفته القطعية dogmatic

هذا التأكيد للثنائية صادقا عن الدين وعن المعرفة والحياة الجنسية . ولا ريب أن الدين نظام اجتماعي ، وأنه شيء ثانوي وموضوعي أو هو إسقاط للحياة الداخلية في العالم الطبيعي . بيد أن الدين قد يكون وحيا أيضا ، وما صوت الله إلا تجسيد له ، وتحقيق أولى مستقل عن العالم الاجتماعي والموضوعي (١) . وحتى في هذه الحالة لا يلزم أن يكون الدين حادثة فردية أو امتيازاً مقصوراً على عدد معين من الأرواح المنعزلة ، وإنما على العكس من ذلك نجد أن الدين لا يربط أو يوحد بين الإنسان والله فحسب ، ولكنه رابطة أساسية . بين الإنسان وبني جنسه أيضا ، فهو اجتماع واتصال روحي في آن واحد . وهذا الاتحاد يتم في مستوى أعلى من الطبيعة حيث يكون كل إنسان - والله نفسه - « أنت ، لا موضوعاً . ويتمثل سر المسيحية في علو « الأنا » في المسيح . . . في الإنسان الإلهي ، وفي طبيعته المزدوجة الانسانية الإلهية معاً . . . وفي جسد المسيح . والانتصار على العزلة يتطلب أكثر من مجرد الاعتناق الصوري للإيمان المسيحي ، أو الانضمام إلى عضوية الكنيسة ، بل أنه يتطلب أكثر من مجرد العلو السطحي ، ومثل هذه المسيحية الاجتماعية الخالصة لا يمكن أن تصل إلى أكثر من تصور تقليدي رمزي زائف للحب فالحب الصادق اذن بوصفه أعلى ذروة في الحياة يظل الوسيطة الفعالة الوحيدة للعلو على العزلة .

وثمة درجة من الموضوعية تكمن في أي اعتناق صوري خالص للاعتراف المسيحي ، والنفاذ إلى الموضوع لا يحرر الأنا من شعورها بالعزلة ، لأنه لا يمكن أن يتم اتحاد أنتولوجي حقيقي بين الأنا والموضوع ، ومن ثم فمن الممكن معاناة شعور مؤلم محزن من العزلة داخل قلب الكنيسة نفسها . وقد يشعر الإنسان أنه وحيد وحده لامتناهية وسط زملائه من المتدينين أكثر مما يشعر بهما بين أناس يختلفون عنه اختلافا تاما في العقائد والمشارب ، وقد تكون علاقته بهؤلاء الزملاء من نوع موضوعي صرف ، وهذه حالة فاجعة محزنة ، كما أنها تثبت وجود الثنائية الأساسية في الحياة الدينية ، وزيادة الروحانية قد تزيد من خطورة الشعور بالعزلة ، وربما صاحبها انقطاع تام لعلاقات الإنسان الاجتماعية في العالم الموضوعي ، بيد أنه لا سميل هناك لاجتناب هذه

(١) راجع كتاب برجسون الذي ذكرناه آنفا ، ففيه فكرة مشابهة لفكرتي الرئيسية التي تضمنتها كتابتي « مستقبل الإنسان » The Destiny of Man .

الانقطاعات رغم ما قد تسببه من ألم ما دام الانسان قد سلك سبيل التقدم الروحي ، ذلك أنه لا يمكن العلو على العزلة الا في المستوى الروحي ، وفي التجربة الصوفية وحدها حيث تشارك الأشياء جميعا في « الأنا » وتشارك « الأنا » في الأشياء جميعا (١) . وهذا السبيل يتعارض على خط مستقيم مع الموضوعية التي لا تحقق الاتصال الا بين الأشياء الخارجية المجردة فحسب . والرمزية المسيحية هي في حد ذاتها اشارة الى أن وسائلها في الاتصال وعلاقاتها قد تكون تقليدية ولفظية وخطابية ، والواقع أن حياة المجتمع كلها قائمة على أساس خطابي حرفي تقليدي .

بيد أننا نجد من ناحية أخرى أن هناك أيضا محاولة لتحقيق الحياة الروحية الصوفية الصادقة . والتصوف نفسه لا يخلو مطلقا من الخطابية التقليدية أو من العمليات الموضوعية التي تتم في المجتمع اليومي ، غير أننا هنا نهتم بطبيعتها الأساسية . والوجود الانساني في أعماقه يشارك في النظام الروحي الذي يسمو على الطبيعة ، وفي هذه الأعماق وحدها التي تكون الصوفية فيها رمزا لها ، يمكن القضاء على العزلة قضاء حقيقيا . وقد يكون من آثار الموضوعية أن تطرد القلق الذي لا ينفصل عن العزلة ، وهي في توحيدها بين « الأنا » وبين موضوع ما أو مجتمع ما تميل الى استبعاد الشعور المباشر بالعزلة ، ولكن مثل هذا التوحيد - حتى ولو حدث في المجال الديني - ليس انتصارا حقيقيا على العزلة بحال من الأحوال . وهو حالة تسبق الشعور الوليد بالعزلة باعتبارها كشفا عن الطبيعة الأساسية للوجود . وهنا تكمن كل ما في مشكلة العزلة من تعقيد كما تبدى في المجالات المختلفة للمعرفة والحياة الجنسية والاجتماعية الدينية . وتنطوي دراسة الشرور التي تصاحب العزلة الانسانية على دراسة المشكلات الرئيسية في الفلسفة الوجودية باعتبارها فلسفة المصير الانساني ، وما في الزمان من شر مشكلة من المشكلات التي تتصل بها اتصالا وثيقا ، كما أنه لا يقل عنها اثارة للقلق .

التأمل الرابع

■ شرّ الزمان
التغيّر والأبدية

الذى يطرأ على الوقائع والوجودات وأنواع الوجود ، ومن ثم كان من الممكن العلو على الزمان . والزمان الساقط *déchu* الذى ينتسب الى عالمنا هو نتيجة « للسقطة » التى حدثت فى أعماق الوجود ، وهو نتيجة للعمليات الموضوعية فى عالم موضوعى ممزق محدد . ومن السذاجة أن نتصور أنه لا وجود لشيء فوق الزمان ، فالزمان ليس الا حالة من حالات الأشياء ، غير أن هناك حالة تتجاوز الزمان ، وللزمان دلالة ثنائية بالنسبة للوجود الانساني ، فهو من ناحية نتيجة للنشاط الخلاق ، ومن ناحية أخرى نتيجة للتفكك والتفكك . وهو مرادف للخوف والقلق . ويزعم « برجسون » أنه اكتشف فى « الديمومة » *Duration* المعنى الايجابى للزمان ، أما « هيدجر » فعلى العكس من ذلك يعنى بالجانب السلبى للزمان ، وبما ينتج عنه من قلق .

والزمان قد يكون ذاتيا ، وقد يكون موضوعيا ، وقد يبدو أنه نتاج عملية موضوعية تعاينها الذات . والزمان موضوعى بمعنى آخر غير ذلك المعنى الذى تخلعه عليه الواقعية الساذجة . فالموضوعية نتيجة للعمليات الموضوعية وليست حقيقة خارجية كما جرى على ذلك مألوف الاعتقاد . وهذا أيضا يصدق على الزمان ، فان « هيدجر » يجعل من الزمان الأساس الأنتولوجى للوجود العينى *Dasein* ، أى « الوجود المادى » أو وفقا لمصطلحي الخاص للحالة الموضوعية *Objectivation* وهو يعتقد أن القلق له من الأثر ما يجعل الوجود زمانيا ، وهكذا فان الزمان شعور بالقلق ، غير أن هذه ناحية واحدة فحسب من العملية الزمانية التى لاتنشأ عن الخوف والقلق وحدهما ، ولكنه قد ينشأ أيضا عن التغير الذى يحدث النشاط الخلاق . وفى عملية الزمان يتحول اللاوجود الى وجود ، وفلسفة « هيدجر » فى جوهرها فلسفة « الوجود العينى » أكثر من أن تكون فلسفة للوجود ، وهى فلسفة القلق أكثر من أن تكون فلسفة الخلق ، وهى لهذا السبب تهتم بجانب واحد من جوانب الزمان . ونظرة الانسان الى المستقبل لا تتحدد بواسطة القلق والخوف وحدهما ولكنها تتحدد بالنشاط الابداعى وبالأمل ، وهنا تكمن الدلالة المزدوجة للزمان ، والشعور بالزمان لا يقوم على الخوف وحده ، ولكن على النشاط الابداعى . بيد أن كلا من « برجسون » أو « هيدجر » لم يهتم اهتماما كافيا بهذه الثنائية التى تقوم على استحالة قبول الناحية الاستاتيكية (الثابتة) أو الديناميكية (الحركية) وحدها من الطبيعة الانسانية ، ذلك أن قبول الجانب الاستاتيكي معناه انكار عملية التجدد الأبدى ، وقبول الجانب الديناميكي معناه انكار الأسس الأبدية

للطبيعة الانسانية ، وهكذا نجد أن الثنائية قائمة في تركيب الشخصية اذا عرفناها بأنها اتحاد الثابت والمتغير .

والزمان يستتبع نوعين من التغير : تغير عن طريق ارتقاء الحياة ، وتغير عن طريق الموت . وفي ذلك الجزء من الزمان الذي نسميه المستقبل نجد أن الزمان خوف ورجاء ، حزن وسرور ، قلق ونجاة ، وقد أكد الفلاسفة الهنود كما أكد « بارمنيدس » والفلاسفة الأفلاطونيون و « اكهارت » أن الزمان وهم غير حقيقي ، وعبت وحط من قيمة الأبدية ، غير أن الفلسفة المسيحية التي تعد أيضا أساسا للنزعة الديناميكية في التاريخ (١) ، قد اعتقدت في القيمة الأنتولوجية للزمان بوصفه تحقيقا للغرض ، وهذا هو نفسه تصور النزعة الديناميكية للتطور . وقد اعتبرت بعض المدارس الفكرية هذا التغير مجرد وهم ، ولذلك لم تضيف القيمة الأنتولوجية إلا على ما هو ثابت لا يتغير . واعتقدت مدارس أخرى أن التغير نفسه حقيقة واقعة ، وأنه ينشأ عن الفعل الخلاق والنشاط تجديد ومنافع ذات طابع ايجابي ، كما أنهما يضيفان شيئا إلى دلالة الوجود ، ولاستطيع أية فلسفة حقيقية عن الوجود الانساني إلا أن تعتنق وجهة النظر الثانية .

ويصل « القديس أغسطين » في اعترافاته إلى بعض الأفكار القيمة عن الزمان (٢) . فهو يدرك تمام الإدراك طبيعة الزمان المتناقضة الوهمية ، والزمان عنده ينحل إلى الماضي والحاضر والمستقبل . ولكنه يعود فيقول ان الماضي لم يعد موجودا ، وأن المستقبل لم يأت بعد ، كما أن تحليل الحاضر الدائم بين الماضي والمستقبل يجعله سريع الزوال وينبغي علينا إذن أن نستنتج من ذلك أن هناك ثلاثة أنواع مختلفة من الزمان : حاضر الأشياء الماضية ، وحاضر الأشياء الحاضرة ، وحاضر الأشياء المستقبلية . فالزمان نوع من الأبدية الممزقة التي تتصف أجزاؤها جميعا وهي الماضي والحاضر والمستقبل بأنها دائمة الافلات ، ومصير الانسان يتحقق في هذه الأبدية المفككة ، في هذه الحقيقة المرعبة للزمان . . هذا السراب من الماضي والحاضر والمستقبل . وهذا يفسر عدم استقرارها الأساسي . ويميز « برجسون » من ناحية أخرى بين الزمان والديمومة ، وهو يعتقد أن الديمومة هي مصدر الوجود الحقيقي . وفي الوقت نفسه يدرك تمام الإدراك الثنائية الماثلة في العالم ، ويسمى عالم

cf. Berdyaev, The Meaning of History.

(١)

Saint augustine, Confessions Book, IX.

(٢)

الوجود الموضوعى بالعالم الموضوعى المكاني ، وعالمه المكاني يشبه عالم « هيدجر » الزماني شبها أساسيا . فالأبدية الممزقة تنحل إلى الزمان الموضوعى حيث يتبعثر الماضي والحاضر والمستقبل جميعا . وفى هذه الظروف يكون لزاما علينا أن نبحث كيف يرتبط الماضي والحاضر والمستقبل بمصير الآن ، وأى دلالة يمكن أن نخلعها على هذا الوجود المتحول . ويجب أن نوجه إلى أنفسنا أولا هذا السؤال : هل وجد الماضي حقا ؟ وإذا وجد فكيف يؤثر ذلك على وجودنا ؟

فالماضى لم يعد له وجود ، إذ ابتلع الحاضر مضمونه الواقعى الوجودى . والماضى والمستقبل ما داما موجودين يؤلفان جزءا من الحاضر ، وتاريخ حياتنا ، وتاريخ البشرية عامة مندمج فى حاضرنا ولا وجود له الا على هذا الأساس . وهذا هو حقا التناقض الأساسى فى الزمان . وهى أن مصيرى يتحقق داخل زمان ينقسم الى ماض وحاضر ، وأن الزمان هو نفسه تحقيق مصيرى على الرغم من هذه الحقيقة وهى أن الماضى والمستقبل لا وجود لهما الا فى حاضرى ، فيجب أن يكون هناك اذن نوعان من الماضى : الماضى الذى كان ولم يعد له وجود الآن ، والماضى الذى مازال باقيا . والذى يسكون جزءا متكاملا مع حاضرنا . فالماضى الذى يعيش فى ذاكرة الحاضر ماضى مختلف تماما . . هو ماض قد تسامى وساعدت أفعالنا الإبداعية على ادخاله فى حاضرنا ادخلا متكاملا . وليست الذاكرة مجرد احتفاظ أو بعث للماضى ، وانما تقتضى الذاكرة تجديدا خلاقا ، وتحويلا مبدعا للماضى . ومن الممكن اثبات تناقض الزمان بهذه الحقيقة وهى أن الماضى لم يوجد حقا بوصفه ماضيا ، فإن ما وجد فى الماضى كان حاضرا بالفعل ، وكان نوعا آخر من الحاضر ، والماضى باعتباره ماضيا لا يوجد الا فى حاضر اليوم . غير أن للحاضر والماضى وجودا متميزا تميزا مطلقا ، والماضى الحاضر يتميز عن الحاضر الذى ننظر اليه من الحاضر ، اذ توجد طريقتان للنظر الى الماضى أى الى الأشياء والكائنات التى انقضت : النظرة المحافظة التى تعود أدراجها الى الماضى وتتطلب الايمان بالتقاليد ، والنظرة الإبداعية التسامية التى تعيد تكامل الماضى فى المستقبل وفى الأبدية ، والتى تبعث الأشياء والكائنات الميتة . والنظرة الثانية هى التى تندمج مع الحاضر الكامن فى الماضى ، والأولى تعكس فقط الحاضر الفعلى الذى يصير دائما ماضيا .

ولمشكلة الماضى والمستقبل وعلاقتها المتبادلة جانب مزدوج ، فهى أولا مشكلة كيف يمكن أن نقضى على الماضى الآثم المؤلم الشرير ؟ ومن ناحية أخرى كيف نعمل على استمرار ما مضى من الجمال والخير والحب ؟

وهذا الاقتراب من الماضي يشبه الى حد كبير الوسيلة التي نقترّب بها من الحاضر ، فاثنا نحاول أن نحفظ بحاضرنا الذي نعتز به ، ونأسف حينما نجده يفارقنا ويموت . ونحن نحاول أن ننسى ذلك الجزء المؤلم القبيح من الحاضر ، أما الحاضر الذي نعتز به ونقدّره فينبغي أن يدوم الى الأبد بعيدا عن أي تحول مقبل نحو الماضي فإن من أثر المستقبل أن يجعل الحاضر ماضيا ، وهذه هي العلاقة المنكودة بين الماضي والمستقبل . فالزمان شر . ومرض قاتل يقطر حنينا مهلكا . وانقضاء الزمن يصيب قلب الانسان باليأس ، ويفعم نظراته بالحزن . وجدير بالذكر أن كاتبنا مرموقا مثل « بروسست » قد اختار السعى وراء الزمن العابر ، وخلق الماضي خلقا فنيا جديدا في الذاكرة باعتباره الموضوع الأساسي في مؤلفاته . وكان « بروسست » يعتقد في ختام حياته أنه قد استعاد وركب من جديد الزمن الضائع . وفي الجزء الثاني من « الزمان المستعاد » يكاد يصل الى نوع من العاطفة الدينية . والحق أن مشكلة الزمان أصبحت جزءا أساسيا في الفلسفة والفن على السواء ، وقد كانت دائما جزءا أساسيا في الدين ، وخاصة في المسيحية ، وأسرار التكفير والغفران والموت والبعث والغاية النهائية والرؤية هي أساسا مشكلات تنبع عن الزمان ، وعن السر الذي ينطوي عليه الماضي والحاضر والمستقبل (١) .

فأين يكمن أصل الشر في الزمان وما يواكبه من حنين ؟ انه يكمن في هذه الحقيقة وهي أن الانسان يجد من المحال أن يجرب الحاضر بوصفه كلا كاملا سارا ، وبوصفه جزءا من الأبدية ، أو أن ينتزع نفسه من الجزع الذي يثيره الماضي والمستقبل وما فيهما من حنين حتى وهو يستمتع باللحظة الحاضرة . فليس مقدرا لنا أن نشعر بما في اللحظة الحاضرة من غبطة وكأنها أبدية حافلة ، فان هذه الغبطة تتحدد بمعنى الزمن المتدفق ، واللحظة الحاضرة بوصفها جزءا من الزمان العابر حية بكل ما في الزمان من حزن وقسوة وأبدية في عملية التقسيم الى ماضٍ ومستقبل . غير أن اللحظة الحاضرة صفة أخرى لأنها تشارك في الأبدية ، وعدم ثبات الأشياء وتحولها يبعث في النفس شعورا عميقا بالكآبة والخوف في وجه الحوادث الماضية والمستقبلية . وهذا الشعور بالكآبة والخوف لا يمكن التغلب عليه الا بممارسة النشاط الابداعي في الحاضر ، والامتناع عن مواجهة المستقبل في حدود القدرية أو الجبرية .

(١) cf. Eberhard Grisebach, Gegenwart. Eine Kritische Ethik.

وابرمارد يعالج مشكلة الحاضر علاجا يختلف عن علاجي لها ، لأنه يتأثر بكبركجود واللاهوت الجدلي .

وهكذا نحن نحقق مصيرنا وشخصيتنا في الزمان ، ولكننا نفزع من الزمان بوصفه مرادفاً للتحلل والموت . ويتحدث « كاروس » عن مبادئ التنبؤ البروميشي والتذكر الايبوميشي ، غير ان المبدأ البروميشي ليس مجرد مبدأ للتنبؤ ، ولكنه قبل كل شيء مبدأ بطولي يتسم بالنشاط الخلاق القادر على الانتصار على الخوف والحنين معا ، كما يستطيع الانتصار على الخوف من المستقبل بوصفه ضرورة وتحديدًا سابقًا . وليس من شك أن الذاكرة هي أعمق مبدأ أنتولوجي للانسان ، فهي التي تحتفظ لشخصيته بوحدةها وتماسكها ، ولكن الانسان لا يستطيع أن يعيش في عالم وضيع دون أن يشعر بحاجة الى النسيان ، والى نسيان أشياء كثيرة . والذاكرة التي تكامل فيها الماضي والمستقبل حمل أثقل من أن يحتمله الانسان ، والنسيان بهذا المعنى خلاص وراحة ، والانسان يحاول دائما أن ينسى نفسه وأن ينسى الماضي والمستقبل ، وهو ينجح فعلا في أن ينسى نفسه ، ولكن في لحظات قصار جدا ، غير أن حاجته الماسة الى النسيان تثبت ما في الزمان من شر قاتل .

وثمة قوم يعيشون في الماضي والمستقبل أو في الأبدية ، والواقع أن مجال الحياة الانسانية محدود جدا ، ولا يستطيع أن يبلغ رؤية الأبدية غير عدد قليل من الناس ، وحينئذ يكون ذلك انتصارا على شر الزمان . ويستشف الأنبياء المستقبل لأنهم يستطيعون العلو على الزمان ، والحكم عليه في المستوى الروحي للأبدية . ومن الأخطاء الشائعة توحيد الماضي بالأبدية ، والواقع أن هناك عنصرا من عناصر الأبدية في الماضي ، كما هي الحال تماما بالنسبة لحاضرنا ومستقبلنا . والماضي ينطوي على كثير مما يتسم بالفناء والعرضية ، أي أنه الواقع أكثر من الأبدية شرا . والوعي المحافظ الذي يميل الى أن يجعل من الماضي شيئا مثاليا يمكن أن يخطئ في هذه العناصر العابرة فيحسبها الأبدية ، ولكن من الخطأ أيضا أن ننكر مشاركة الماضي في الأبدية ، وأن نؤكد أن الأبدية تتكشف في المستقبل فحسب ، فليس للماضي أو المستقبل بوصفهما أجزاء من الزمان المتحلل أي امتياز على الأبدية . ولحظة الاتصال بالأبدية هي التي ينبغي أن نعدها مقدسة . والمستقبل يتمتع بصفة الحرية والنشاط الخلاق بوصفه الوسيلة الوحيدة للتغلب على فكرة القدرية التي ترتبط ارتباطا ثابتا بالماضي ، غير أن الحرية يجب أن ترتبط أيضا بالماضي بطريقة تجعل من انقلاب الزمان شيئا ممكنا (١) ، ويواجه الشعور الديني هذه المشكلة كما يواجه

Vide V. Mauravieff La Conquête du Temps.

(١)

ففي هذا الكتاب يتجلى تأثير أفكار فيودوروف .

مشكلة البعث وهي المشكلة التي نجدها لدى « فيودوروف » فى « فلسفة العمل الجماعى الروحى » وفى هذا الكتاب يثبت أنه فى الامكان الانتصار على الطبيعة الثانية للزمان .

و « الزمان المستعاد » ليس محاولة لتفسير الماضى والمستقبل فحسب وانما يمثل هذا العمل انتصارا حقيقيا على شر الزمان ، وهكذا حينما يعاد تكامل الزمان على هذه الصورة يستحيل الى الأبدية . وعلى ذلك ينبغى على النشاط الخلاق ألا يتركز على المستقبل بما ينطوى عليه من خوف وقلق وجبرية بل على الأبدية ، وحركته تسير فى اتجاه معاكس لسرعة الزمان التكنولوجية وللمحنين الذى لا ينفصل عن القبول العاطفى السلبي للزمان فان . وفى هذه الحالة يكون على العكس من ذلك علامة على الانتصار الروحى .

وفى المستوى الأنتولوجى لا يوجد ماض أو حاضر ، وانما هناك حاضر يخلق بلا انقطاع ، وتفسيرنا للزمان يتغير تغيرا عميقا حينما ننظر اليه من وجهة النظر الابداعية ، وبينما يؤكد « هيدجر » أن القلق يساعد على جعل الوجود زمانيا ، فمن الواضح أن النشاط الخلاق يمكن أن يحرر الوجود من طغيان الزمان من ناحية أخرى . والفعل الخالق نفسه يعلو على الزمان ، بيد أن النتائج المادية الفعلية تتخذ موضعها فى قسم من أقسام الزمان فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل . والزمان - وكل ما يرمز اليه - ليس الا التعبير الموضوعى عن التجربة الكلية التى تنطوى عليها اللحظة فوق - الزمنية . وقد يكون المستقبل احوالة مادية للقلق الناشئ عن وضاعة العالم ، أو قد يكون احوالة مادية للفعل الخالق الذى تؤلف نتائجه العينية جزءا من العالم الوضيع . والاحالة المادية للوجود عن طريق الزمان والمكان عملية موضوعية لأن العالم الموضوعى زمانى مكانى فى أساسه . ويتخذ الزمان دلالة مختلفة كل الاختلاف حينما ينظر اليه من وجود الانسان الداخلى . والطابع الزمانى لمصير الانسان فى العالم الوضيع ليس غير صفة ثانوية ، لأن الزمان محكوم بمصير الانسان ، وبكل ما فيه من تغيرات وأحداث . والمذهب اللاهوتى عن الخلق ليس كشفا عن الحقيقة الأولى لأنه محاولة منه لكى يصبح موضوعيا ، فهو بالأحرى تعبير عن الواقعية الساذجة . والواقع أن « السقطة » لم تحدث فى الزمان ، وانما الزمان كان نتيجة « للسقوط » . والواقع أن فكرة الخلق عبارة عن مجرد تناقض عقلى ، ذلك أن العالم لا يمكن أن يكون أبديا ، كما أن أصوله لا يمكن أن تكون زمانية خالصة .

وينشأ هذا التناقض عن الاحالة الموضوعية ، اذ أننا نميل الى تصور الخلق من وجهة نظر الموضوع ، ومن جهة نظر العالم الموضوعي والزمان . أما في ضوء الوجود الداخلي ، وضوء الروح ، فان كل شيء يتحول ، ولا يعود الخلق معتمدا على أية مقولة للزمان . فالخلق أبدي ، بينما الزمان حالة وضعية من حالات المصير الانساني . ومن الخطأ أيا كان الأمر أن نواجه الزمان على ضوء الوضاعة الانسانية فحسب ، لأن الزمان نتيجة للديناميكية وللنشاط الخلاق أيضا ، وان يكن نتيجتهما المادية فحسب . والحقيقة أن الزمان ينتسب الى المستوى الداخلي للوجود ، والفكر الموضوعي ما هو الا التعبير الخارجي عن الأحداث الداخلية . وتتمثل المأساة الحقيقية للوجود الانساني في أن الفعل الذي نقوم به في الماضي يمكن أن يحدد مستقبلنا كله على مدى الزمان ، بل وربما في الأبدية ، وهذه في الواقع نظرة مفزعة ، واحالة مادية مرعية لفعل لم يكن يقدر ذلك أصلا . وهذا يتضمن مشكلة الاحالة المادية المقبلة لمصير الانسان . وينبغي علينا أن ننظر فيما يتصل بذلك الى مشكلة النذور ، والوفاء ، والرهينة ، والزواج ، ونظم الفروسية والجمعيات السرية ، وسنجد مناسبة للعودة الى هذا الموضوع .

وربما كانت أسمى أحلام الانسان وأعظم أعماله أن يختبر ما في لحظة معينة من امتلاء . وحكمة « جيته » كلها وجوهر حياته نتيجة لهذه الملكة في معاناة التجربة كاملة ، وفي كشف العنصر الالهي في أدق أجزاء الحياة الكونية . وبهذه الطريقة استطاع أن ينتصر على سر الزمان . والزمان سابق على المكان ، والمكان يفترض الزمان ، والنظرية العلمية التي تؤكد أن الزمان البعد الرابع ليست لها قيمة ميتافيزيقية ، فان تطبيقها يقتصر على العالم الموضوعي ، وربما كان من الممكن أن تؤكد أن البعد الرابع لازم لوقوع الحوادث ، ولكنه من وجهة نظر الفلسفة الوجودية الزمان سابق على المكان ، والزمان يولد تلك الحوادث والأفعال التي تقع في أعماق الوجود فوق الطبيعي ، والفعل الأول لا يفترض الزمان ولا المكان ، ولكن هو نفسه الذي خلق الزمان والمكان . وعلى الرغم من ذلك فان الفعل الأول للوجود الانساني يستبعد الجبرية والعلية معا ، فهما من نتاج العمليات الموضوعية ، ولا أثر للجبرية أو العلية في الذات الخالقة .

وسنرى فيما بعد أن الموت هو الجانب النهائي في مشكلة الزمان ، فالموت لا ينفصل عن الزمان ، وهو يقع داخل اطار الزمان ، والخوف من المستقبل هو فوق كل شيء خوف من الموت . فالموت حادثة تقع داخل

الحياة نفسها ، هو حد للحياة ، بيد أن الموت هو النتيجة النهائية
للاحالة المادية للحياة ، وهو يحدث فى الزمان داخل العالم الموضوعى ،
لا داخل الذات أو فى وجودها الباطنى حيث لا يكون غير لحظة فى الحياة
الأبدية • والماضى بما فيه من أجيال غابرة لا يموت الا حينما ننظر اليه
باعتباره موضوعا ، وحينما لا نكون نحن أنفسنا غير ظاهرة مادية فحسب ،
والذاكرة هى العلامة الظاهرة للحياة الداخلية ، ولهذه الحقيقة وهى أنه
لا يمكن لأى وجود انسانى أن يكون جزءا من العالم الطبيعى فقط ، وحينما
يشعر بالتقاليد يسكون ذلك بمثابة اعلان الحرب على دولة الزمان ،
والاتصال بسر التاريخ اتصالا روحيا • غير أن مجرد بعث الماضى من أجل
الماضى ليس تحقيقا للأبدية أو انتصارا على الموت - ذلك الحاكم بأمره
على العالم الطبيعى ، وانما على العكس من ذلك ، يدعم هذا الاحياء من قوة
الزمان • وهكذا نرى أن فكرة « نيتشه » عن « العود الأبدى » هى من
أكثر الرؤى اثارة للفرع من سيطرة الزمان الدائمة على « الوجود »
الحقيقى •

الفصل الثاني

- الزمن والمعرفة
- التذكر
- الزمان : حركة وتغير
- سرعة الزمان والتكنولوجيا

ترتبط المعرفة بالزمان ارتباطا وثيقا ، فمن طريق المعرفة يستطيع الانسان أن يهرب من أى زمان معين . وقد علمنا « أفلاطون » أن المعرفة تذكر ، أو بتعبير آخر ، هي انتصار على دولة الزمان . والتاريخ - وهو علم « اللا وجود » أى ما لم تعد له صلة بالواقع - يصور هذه العلاقة بين المعرفة والزمان ، وسواء كان التاريخ يدرس الانسان أو الكون ، فهو حقا علم ما كان ، وما لم يعد موجودا الآن . والحقيقة الموضوعية للعلم التاريخي قائمة على الوجود السابق للماضي ، وعلى هذه الحقيقة وهي أن عددا معينا من عناصر الماضي ما برحت قائمة في الحاضر تؤلف جزءا منه ، هذه الحقيقة هي التي تحدد امكان قيام المعرفة التاريخية . بيد أن الآثار الباقية من الماضي قد فقدت كل ارتباطاتها الأصلية . فلنؤكد مرة أخرى أن الماضي لم يوجد مطلقا في الماضي ، والتجربة الحقيقية من الناحية الأنتولوجية للماضي تقوم على الذاكرة والتذكر ، فهما اللذان يقاومان من الوجهة الأنتولوجية كل ما يحطمه الماضي ، والذاكرة هي التي تستطيع وحدها أن تدرك السر الداخلي للزمان ، وهي العامل الزماني للخلود ؛ ووعى « الأنا » يتصل أيضا بالذاكرة (١) التي تكشف في الأعماق الميتافيزيقية لذلك الوعي عن تاريخ الماضي بأسره باعتباره جانبا من

(١) يناقش « برجسون » هذا الموضوع مناقشة عميقة .

جوانب تجربته الانساني الشخصية المتوارية فى أعماق الوجود . وللتاريخ - كما لكل شىء آخر - جانبان : فهو من ناحية عملية موضوعية طالما كان ينظر الى الماضى باعتباره موضوعا ، وبالتالى فهو مقصور على العالم الموضوعى شأنه فى ذلك شأن الطبيعة ، وهو من ناحية أخرى حادث روحى فى المجال الداخلى للوجود . وهو باعتباره حادثا روحيا ، لا يمكن فهمه الا عن طريق الذاكرة الأنتولوجية والاتصال الروحى الفعال بالماضى . وينبغى على الانسان لبلوغ هذه النتيجة أن يفهم الماضى بحسبانه جزءا من وجوده الخاص . . . جزءا من وجوده الروحى السابق على التاريخ ، وبهذا يصبح الماضى عنصرا مكونا متكاملا مع حاضره ، وبذلك يستطيع الانسان أن يتغلب على التفكك الزمانى .

والمعرفة تذكر حينما تتعلق بحقيقة لا يمكن نقلها بواسطة التجربة الحسية المباشرة ، أى حينما تتعلق بتجربة خارج هذا الزمان المفكك الذى نسميه الحاضر . ويقوم نشاطنا الروحى على التذكر لأن التجربة الحاضرة لا يمكن أن تكون أكثر من شذرة من معرفتنا ، ومن ثم فانه مادامت الذاكرة هى المقوم الأول للشخصية وللأنا ، فان الوعى الانسانى فى عملية الذكر يميل الى استغراق تاريخ العالم كله فى أعماق « الأنا » الوجودية . وهذا التاريخ اذا كان حقا تاريخ الأنا ، فيجب اذن أن يكون كامنا فى ذاكرتها . والمعرفة لا يمكن أن تكون ناشئة عن الجهل ، كما أنها لا تتولد عن عملية تطورية ، وهى تقتضى ادراكا قريبا ، وتذكر حكمة قديمة . والمعرفة اتصال روحى « باللوغوس » ، غير أن هذا واحد من جوانبها وهو ما يعرف بالجانب الأفلاطونى ، ولها أيضا جانب خلاق . وهنا يجب علينا أن نعيد النظر فى مشكلة الزمان ، فالمعرفة حادثة من أحداث الوجود أيضا ، انها تحول واناة للوجود ، ومن ثم فان معرفة الماضى تنطوى على تناقض أنها « معرفة اللا موجود » ، ذلك لأن الماضى لم يعد له وجود ، وليست للمستقبل حقيقة أكثر مما للماضى ما دام أنه لم يتحقق تحققا ماديا . ولكن ، اذا كان التذكر الداخلى يتيح للانسان أن يفهم الماضى اللاموجود ، فان الروح المتسمة بالنبوة يجب أن تمكن الانسان من الكشف عن المستقبل اللاموجود . وينبغى أن نميز على كل حال بين التنبؤ بالمستقبل والرؤية العلمية ، فهذه الرؤية الأخيرة تحدث حينما ننظر الى المستقبل كما ننظر الى الماضى بوصفه شيئا ثابتا موضوعيا محددا تمام التحديد . والتنبؤ من ناحية أخرى اذا فسرناه بأوسع معانيه فانه يمثل سر الزمان المتعالى ، وسر تحرر الانسان من ريقته ، وسر انتصاره على الحاضر الأبدى واتصاله به . وهو يكشف عن سر الوجود وعن

المستقبل باعتباره جزءاً متكاملًا لهذا الوجود . وكشف الحاضر الأبدى على هذه الصورة ليس حاضراً استاتيكيًا ، ولكنه شيء واحد عملية الخلق المستمر خارج حدود الزمان المشتت .

ويعد « بارمنيدس » المصدر الأصلي لكل المذاهب التي تؤكد الطبيعة الاستاتيكية للوجود ، وتعتقد أن الديناميكية والتغير مجرد وهم ، وهذا التصور قد أدمج في اللاهوت المسيحي ، ولكنه أخفق في تفسير لغز المعرفة ، والحقيقة – أيا كان الأمر – هي أن المعرفة مرادفة للتجديد في الوجود ، وهي تمثل الديناميكية والتغير والخلق ، كما تثبت استحالة الوجود الاستاتيكي ، هي حدث يطرأ على الوجود ، وتغير يقع داخل أعماقه . والانتصار على الزمان الذي تحمله المعرفة – كما هي الحال في الأفعال الروحية الأخرى – لا يفترض بأية حال بلوغ حالة استاتيكية لا زمانية ثابتة ، والواقع أن عالمنا عالم ناقص مازال في عملية الخلق . والعالم – من وجهة نظر الوجود الداخلي للإنسان – يخلق نفسه دائماً أكثر من أن يكون متطوراً . والتغيرات التي تتسم بسمة التطور في العالم ليست إلا عملية ثانوية تستلزم الجبرية والاحالة المادية . فالحياة الداخلية تتحكم فيها الدوافع الإبداعية والحرية والنشاط الروحي ، لا التطور والجبرية والعلية الطبيعية . والتطور ظاهرة زمانية تخضع للقوانين الزمانية . أما الأفعال الروحية الأولية فانها تولد الزمان نفسه . وثمة تغيرات لا يحددها الزمان ، وإنما على العكس من ذلك ، هي التي تحدد الزمان . وهكذا نرى أن الزمان وتطوره المحدد ليس إلا الاحالة المادية أو الموضوعية للتغيرات الخالقة التي تحدث في أعماق أغوار الوجود . والزمان – بمعنى ما – هو انقطاع عن الأبدية على الرغم من أنه يظل حاضراً داخل الأبدية . وهكذا خلق العالم ، ولكنه لم يتحدد في الأبدية . والجبرية ما هي إلا لحظة من لحظات العالم الموضوعي الثانوي الذي يتحكم فيه الماضي والحاضر والمستقبل للزمان الممزق – أي بما ليس له وجود حقيقي . ونحن نميل في هذا العالم إلى تصور الأبدية نفسها على أنها لا نهائية زمانية .

فالعالم الموضوعي اذن هو عالم الزمان الرياضي ، عالم اللامتناهي الرياضي . . هذا الزمان الذي نقيسه بالساعة يختلف كل الاختلاف عن مصير الإنسان الداخلي ، بيد أن المصير الإنساني يتم التعبير عنه في العالم الموضوعي بحيث يصبح عبداً للزمان الرياضي المنقسم . والحياة الروحية وجددها هي التي يمكن أن تتحرر حقاً من الزمان العددي ، فثنائية الزمان يمكن الكشف عنها بوضوح في اللحظة الحاضرة ، ولهذه

اللحظة دلالة اذا نظرنا اليها بطريقتين متباينتين تماما . أولا : ان اللحظة جزء دقيق من الزمان ، فهي صغيرة من الناحية الرياضية ، ولكنها منقسمة بدورها ، ومندرجة في تيار الزمان بين الماضي والمستقبل ، ثانيا : هناك أيضا اللحظة الحاضرة للزمان فوق - العددي غير المنقسم ، اللحظة التي لا يمكن أن تنحل إلى الماضي والمستقبل ، لحظة الحاضر الأبدى ، التي لا تنقسم ، وهي جزء متكامل مع الأبدية . وهذه هي لحظة « كير كجورد » . واليوم على الأخص ، وفي عصر التكنولوجيا والسرعة - أصبحت مشكلة الزمان مشكلة حادة . فقد خضع الزمان لسرعة جنونية ينبغي على إيقاع الزمان الانساني أن يتجاوب معه ، ولم تعد لأية لحظة قيمة داخلية أو أي امتلاء . . بل إنها تفسح المجال سريعا للحظة اللاحقة ، وكل لحظة وسيلة للحظة التي تتبعها ، وكل لحظة يمكن أن تنقسم انقساما لانهائيا ، ومن ثم تصبح بغير أساس من الصلابة . وعصر التكنولوجيا موجه بأكمله نحو المستقبل . . مستقبل يحدده تماما سير الزمن (١) . ولا يسعح لنا أي فراغ - وقد اجتاحتها تيار الزمان - أن تؤكد نفسها بوصفها الخالقة الحرة للمستقبل . وهذه الظاهرة التي نلمسها في يومنا هذا علامة على عصر جديد . وللسرعة القائمة على الآلية المتزايدة للحياة أثر قاتل على « الأنا » الانسانية ، فقد اجتثت جذور وحدتها وتماسكها . وأدى ظهور الآلة ، والاحالة الآلية للحياة إلى الاحالة الموضوعية القصوى للوجود الانساني ، وإلى احالته المادية في عالم غريب . . عالم بارد غير انساني . وعلى الرغم من أن هذا العالم من صنع الانسان إلا أنه أساسا معاد له . وبتأثير السرعة الفائقة انحلت « الأنا » الانسانية إلى أجزاء ضئيلة جدا . . إلى مجرد تتابع اللحظات في الزمان المتفرق ، وتتصل وحدة الأنا وتكاملها بوحدة الحاضر غير المنقسم وتكامله ، وبالحظة الراهنة في امتلائها . . اللحظة التي هي أكثر من وسيلة للحظة اللاحقة ، بالحظة التي هي أيضا اتصال بالأبدية . والأنا أساسا فاعلة مبدعة . ولكنها تفترض أيضا التأمل الذي لا يمكن ثمة تركيز بدونه ، والذي لا يستطيع الأنا بغيره أن يتحول عن نشاطها الأولى ، أو أن يتحول تحولا موضوعيا وتتجرد من وجودها الحقيقي . و « الأنا » في محاولتها لتحقيق شخصيتها تفتقر إلى التأمل افتقارها إلى النشاط الخلاق . و « الأنا » تعبر عن نفسها في الحركة والنشاط والتجديد الخلاق ، ولكنها لكي تحقق نفسها ينبغي أن تكون قادرة على التأمل وعلى البحث العميق وعلى التركيز وتحريرها من الزمان ، وأخيرا ينبغي عليها أن تتوحد

cf, Berdyaev, Man and the Machine,

(١)

مع اللحظة الحاضرة . وبدون قوة التأمل تتعرض الأنا لخطر الدوبان
فى الكون اللامتناهى . وتصبح الأنا الموضوعية جزءا من الكون اللامتناهى
وحركته المتعددة ، وحيثما تذهب تكن تحت رحمة اللاتناهى (وهو شىء
آخر غير الأبدية) وقد كان المفكرون فى القرن التاسع عشر يرون أن
اعتماد « الأنا » على اللانهائية الكونية دليل على الجبرية ، أما اليوم فإن
العلماء - والفلاسفة أيضا - يفسرون هذه الظاهرة بطريقة مختلفة إذ
يميلون الى أن يجدوا فى هذا الفعل الدائم اللانهائية الكونية ، وفى هذه
الحركة الكونية المتعددة مصدرا لعدم التحديد . ويحبذ العلم فى الوقت
الحاضر التفسير الاحصائى للقوانين الطبيعية ، وهو على استعداد لقبول
عنصر المصادفة (١) . وعلى ضوء هذه النظرية يكون المصير الانسانى من
صنع المصادفة أكثر من أن يكون من صنع الجبرية الطبيعية . غير أن
نظرية « اللا - جبرية » التى وضعتها الفزياء الحديثة ، والتى قبلت
حركة الذرات الحرة لا تساعد على تخفيف المصير الملقى على كاهل الانسان
ويمكن أن تكون « اللاجبرية » - أيا كان الأمر - أقل اضرازا للانسان
من الجبرية . وقد أحدثت نظرية النسبية تغييرا عظيما فى التصور
الفيزيائى للعالم ، وقوضت دعائم النظرية العلمية القديمة عن الجبرية ،
ولكنها ساعدت على تأكيد الحالة المحزنة للوجود الانسانى فى العالم
الموضوعى . والشر الزمانى الذى يصيب العالم الوضيع يجد ما يؤكده
فى جميع النظريات العلمية والفزيائية الرياضية فى هذا الزمان وكما
أصبحت الحياة أكثر آلية ، ازداد شر الزمان عرامة . والنتائج الكاملة
لهذا - أيا كان الأمر - يمكن أن تدرك من الداخل ، عن طريق الفلسفة
الوجودية .

cf. Emile Borel, Le Hasard.

(١)

الفصل الثالث

- الزمان والمصير
- الزمان ، الحرية والجبرية
- الزمان والتناهي
- الزمان واللامتناهي

لا تنفصل فكرة المصير عن فكرة الزمان ، وعلى هيئة الزمان نعانى مصيرنا ، ومشكلة الزمان هي في النهاية مشكلة تتصل بعلم أشراف الساعة ، وتضفي الفلسفة المسيحية على الزمان دلالة إيجابية ، وهي في ذلك تختلف عن فلسفات الهند واليونان ، والشعور بالزمان معناه الشعور بالتاريخ ، والشعور بتاريخ الإنسان الخاص ، وبالتاريخ الكلي ، والوجود جزء من الأبدية ، ولكنه يستمد دلالة من الزمان كما يلاحظ يسيرز بحق ، وهكذا لا يمكن تعقل الزمان الا على ضوء المصير الانساني ، وبتركيز الزمان في نقطة واحدة ، وبالعامل على امتداد آثار كل فعل جزئي حتى يشمل الأبدية كلها ، دعمت المسيحية الزمان تدعيما ضخما ، ومذهب « التجسد » يقوم على العكس من ذلك على تصور مشتت للزمان ، هو زمان يجيب على نفسه ، والزمان الحافل يشير بالقبول المباشر للأبدية ، أي قبول تلك الحوادث التي لها دلالة أبدية وزمنية داخل الزمان على السواء ، ولكن من المؤكد أنه من أشد ضروب الظلم أن نتحمل المسؤولية على أفعال ارتكبت في لحظة من لحظات الزمان حتى ولو كانت هذه اللحظة تمتد لتستوعب حياتنا كلها ، فالإنسان لا يستطيع في لحظة منفصلة من الزمان أن يصل مطلقا الى ما في التجربة والمعرفة من امتلاء ، أو أن يصل الى رحابة الرؤية التي تجعله يتحمل المسؤولية الى الأبد وهو شاعر بذلك ، ولا يستطيع المرء أن يتحمل طوال

الأجيال القادمة مسئولية ما حدث له فى لحظة واحدة من الزمان ، اللهم
الا اذا كانت هذه اللحظة لا تمثل جزءا من الزمان ، بل انها تشاؤك أيضا
فى الابدية ، أى اذا كانت قد تجردت عن الزمان . وليس فى طاقة
الانسان أن يحيط بالابدية فى لحظة من لحظات الزمان ، لأن الابدية فوق
الزمان .

وهنا تتخذ المشكلة شكلا مختلفا . فاذا أردنا أن نتمثل مصير
الانسان ونهايته من وجهة نظر الزمان المندمج فى الابدية وحيث تكون
مجموع الأزمنة والابدية نفسها مسئولة عن لحظة من لحظات الزمان ،
فمعنى ذلك أننا نحيل المصير الانسانى احوالة موضوعية ونستأصله من
جذوره لنحيله احوالة مادية . وفى هذا الضوء يصبح « علم أشرار
السباعية » ظاهرة طبيعية تتفق مع التفسير الطبيعى للمذهب
« الاسكاتولوجى » . eschatological . وبلوغ الابدية يفترض أن الزمان
جزء متكامل من الابدية ، بدلا من أن يضعه بحسبانه شيئا موضوعيا
لا متناهيا . . شيئا يتجرد تماما من الابدية فوق الزمانية . واعادة
التكامل للزمان تتم فى تلك اللحظة التى تقطع التتابع الزمانى للحظات
الأخرى وتصبح بدلا من ذلك كلا ذا كيفية أصيلة وغير منقسم . ومثل
هذه التجربة عن اللحظة لا يمكن أن تسنحيل شيئا موضوعيا من أجل
منفعة المستقبل ، أو من أجل الزمان اللانهائى . ويوجد طريقان ممكنان
لمعاناة الزمان : أحدهما أن نجرب الحاضر دون تفكير فى المستقبل أو
الابدية ، والثانى أن نجعل من الحاضر والابدية شيئا واحدا . والموقف
الأول يقوم على النسيان ، على انقطاع فى الذاكرة باعتبارها جوهر
الشخصية ، والحياة فى الحاضر وسيلة أخرى لتعريفه . وفضلا
عن ذلك فإن هذه اللحظة من النسيان قد تخلو من أية قيمة خاصة ،
وقد تشير مثلا الى أن الانسان يستمتع بحالة من النشوة ، أو تستبد به
عاطفة ما ، وهما حالتان لا يبدو أنهما يؤديان الى الابدية . أما الموقف
الثانى فيتغلب على شر الزمان ، ويفضى بنا الى الابدية ، وفى هذه
الحالة لا تكون اللحظة لحظة نسيان ، وانما تكون على العكس من ذلك
لحظة امتلاء خاص تمثل حياة الانسان تنيرها الذاكرة لاجزاء من حياته
المنعزلة . وهكذا تستطيع الروح أن تتغلب على الخوف والفرع من
المستقبل . والشر الذى نعانيه فى لحظة من لحظات الزمان لا يؤلف
تجربة شاملة ، كما أنه لا يؤثر أى تأثير على ما فى المصير الانسانى
من امتلاء ، لأنها تجربة ناقصة تعزل الجزء عن الكل . . غير أن هذه
الجزئية وهذا الانعزال هما السبب الذى لا يجعل للمصير الانسانى حلا

محدودا . واللحظة المولدة للشر تظل مستعبدة للزمان ، وتفشل في بلوغ
الابدية حتى ولو كانت الابدية مرادفة للجحيم . وينشأ الطابع القاتل
للماضى والمستقبل نتيجة لميلنا الى احالة الزمان احالة موضوعية ، والى
أن نتمثل الماضى والمستقبل باعتبارهما موضوعين يجب علينا الاذعان
لهما . ولكن ، ليس للماضى والمستقبل أى وجود أنتولوجى حينما
يتحولان احالة موضوعية بهذه الطريقة ، والواقع أن الماضى والمستقبل
ذاتيان ، وهما جزءان من وجود الانسان الداخلى فحسب . والعقيدة
التقليدية عن الجنة والنار هى فى الواقع من نتائج العمليات الموضوعية .

وللماضى كل المظاهر التى تدفع الى الاعتقاد بأنه قد تحدد ، وهذا
هو المعنى الوحيد الذى يمكن أن نتحدث به عن الجبرية . . بيد أن هذا
ينطوى أيضا على الاحالة الموضوعية وعلى الاحالة الخارجية للحوادث
الداخلية . فحينما تستحيل الافعال الداخلية احالة موضوعية تبدو
وكأنها تؤلف سلسلة ضرورية من الحوادث ، وأنها تتطور تطورا محددا .
ولكن ، من التسرع أن نؤكد أن المستقبل ليس محددا على أية صورة من
الصور ، إذ أنه من الممكن معاناة المستقبل بوصفه حرية ومضيرا ، غير أن
المصير يستلزم الحرية أيضا . ومن ثم فهو ليس مرادفا للجبرية . وقد
أشرت من قبل الى أن نظرية الكمية ونظرية الانفصال فى
الفزياء الحديثة تدعو الى « اللاجبرية » وتنكر القوانين الطبيعية كما
كانت تفهم فى القرن التاسع عشر (١) . واليوم تلعب المصادفة دورا
عظيم الأهمية ، والمصادفة لا تستطيع بطبيعة الحال أن تتلاءم مع أية
نتيجة محددة . والمصادفة أقرب الى الحرية بصورة لا متناهية من القوانين
الطبيعية (٢) ، و « الأنا » فاعلة حرة ، وهى مصير حينما تعاني
المصادفة ، فقد يمكن تفسير لقاء حدث مصادفة . لقاء له تأثير دائم على
مصير الانسان - بأنه نتيجة للحرية أو القدر ، أو قد يكون تحققا لعل
عليا فى الوجود ، أو علامة من عالم آخر ، ولكنه لن يكون أبدا نتيجة
للجبرية . فهنا علاقة بين الزمان والحرية لم تفتن اليه مطلقا الجبرية
المتسمة بالتطور .

(١) رابع مجموعة المقالات التى نشرها لوى دى برولى وفياتون وغيرهما تحت عنوان

المتصل والمنفصل ، وهى مجموعة فى مجلد واحد تحت عنوان :

Les Cahiers de la Nouvelle Journée.

cf. E. Boutroux, De la Contingence des Lois de la Nature. (٢)

والزمان موجود لأن التغير موجود ، ولكن التغير يحدث دائما في أعمق أغوار الوجود . وإحالة الموضوعية وحدها هي التي يمكنها أن تجعله يبدو نتيجة لسياق محدد ، أو للتطور أو عدم التطور . ولكن هل التغير خيانة للأبدية ؟ هذا الرأي من الآراء الشائعة التي يشترك في اعتناقها هؤلاء الذين عقدوا العزم على التشبث بإيمانهم في النظام الثابت للطبيعة أو المجتمع . غير أن مثل هذا النظام لا وجود له خارج مرحلة موضوعية يمكن أن يصيبها التفكك والتحلل تحت ضغط الأفعال الإبداعية . فالتغير لا يستطيع إذن أن يؤثر على الأبدية ، أو أن يكون خيانة لها ، لأنه لا يتصل بالزمان الأبدى ، وإنما بالزمان الماضي فحسب . - الذي يخلق وهم الأبدية . أما تحول العالم ، وبداية عالم جديد من السموات والأرض فهو أعظم التغيرات وأقطعها . وهذا الشعور دليل على أن الأبدية لا يمكن أن « تعيش » النظام الزماني .

والشخصية في علاقة متناقضة مع الزمان ، والشخصية مرادفة للتغير والإبداع المستمر ، وهي مع ذلك ثابتة في الوقت نفسه ، ومن ثم فهي زمانية من ناحية ما دامت تحقق نفسها في الزمان ، وهي تتحاشى الزمان من ناحية أخرى كما تتحاشى كل صورة من صور الإحالة المادية بحسبانها خطرا على وجودها . والتحويلات التي تخضع لها الشخصية خلال وجودها تفترض علوها - أي الفعل الذي تتعالى به على نفسها . وتجربة العلو في أعماق الوجود الداخلية هي عمل من أعمال العلو ، وليست علوا موضوعيا فرض من الخارج ، والعلو الخارجى يحدث في المستوى الثانوى الموضوعى فحسب ، ويمكن تصور ما هو عال باعتبار تيسر اتصال به « الأنا » عن طريق عملية باطنة ، وهذا الاتصال الروحي يؤلف فعلا عاليا ينفذ الى أعمق أعماق الأبدية ، ولا يحتاج الى الزمان الا في العالم الموضوعى . وهكذا يفضى بنا البحث الى النظر في مشكلة « الرؤيا » Apocalypse باعتبارها مشكلة من مشكلات الزمان .

وترجع المصاعب التي تعترض فهم « الرؤيا » وتفسيرها الى هذه الحقيقة ، وهي أنها كأي « اسكاتولوجى » (علم أشراف الساعة) تعد كشفا عن الطبيعة المتناقضة للزمان ، كما أنها ترمز الى الصراع بين الزمان والأبدية ، وما ينشأ عن هذا الصراع من متناقضات لا يمكن القضاء عليها . وثمة وسيلتان لتفسير « الرؤيا » : الاولى من وجهة نظر المستقبل والزمان ، والثانية من وجهة نظر الأبدية وما فوق الزمان . وحينما نبحت مشكلة التناهي ، ومشكلة نهاية العالم والانسان يمكننا أن نسأل أنفسنا : هل هذه النهاية مرتبطة بالزمان - أي

بالمستقبل ؟ أم هل هي كامنة في الأشياء نفسها ، وفي مصير العالم
 والإنسان خارج فكرة الزمان والمستقبل . ومن الممكن أن نضيق تناقض
 الزمان الذي تنطوي عليه « الرؤيا » كالاتي : ان نهاية الزمان . . كل
 زمان ، وتحقيق الوجود اللازماني ستنتم في الزمان ، في المستقبل .
 وهكذا نجد أن الكشف الرمزي عن الرؤيا يتعلق بالعالم الموضوعي
 والعالم فوق - الموضوعي على السواء ، وهو تاريخي وفوق التاريخي ،
 وهو زمانى ، وأعلى من الزمان - أى أبدي . ومن المخال أن نصف الانتقال
 من الزمان الى الأبدية أو أن نفكر في العالم اللازماني في عبارات ذلك
 الجزء من الزمان المفكك الذي نسميه المستقبل . غير أن التصور
 يتضمن تناقضا : لأن اللازمانية معناها إلغاء كل ضروب المستقبل ، بل
 مجرد امكانية المستقبل . والمستقبل الذي يسبق اللازمانية ما زال هو
 مستقبلنا الزمنى الموضوعي ، وهذا يجعل من العسير علينا أن نتصور
 امكانية انقطاعه في أية مرحلة وتحوله الى ما فوق الزمان . ومن الحق أن
 هذا الحدث لا يمكن أن يقع في المستقبل . . في الزمان ، بل على
 مستوى آخر فنحن نواجه المستقبل دائما من مستوى موضوعي للوجود .
 أما « اللازمانية » فلا يمكن أن تواجه من مثل هذا الموقف . فاللازمانية
 معناها نهاية العالم الموضوعي ، وبلوغ الحياة الروحية الباطنية .
 وهكذا نجد أن العقائد والتقاليد التي تتبعها الاسكاتولوجيا
 المسيحية ممثلة بالمصاعب التي لا يمكن التغلب عليها . . بل ان هذه
 العقائد والتقاليد لا تلقى أى ضوء على المصير الإنساني في انتقاله من
 الموت الى نهاية العالم . فكيف يمكن أن نوفق بين موت الإنسان الفردى
 وبين بعثه مع فناء الكون وبعثه ؟ هذا هو التناقض الأساسى في الزمان ،
 تناقض المستقبل ، أعنى المستقبل الموضوعي . وان ما نسميه بالحياة
 الأبدية ، ليس هو ما نعنيه بالحياة المقبلة . ويؤكد « هيدجر » أن القلق
 هو الدافع المسيطر على وجود الإنسان الزمانى ، ومقولة « الآنية »
 Dasein تقوم عنده على أساس الطبيعة المتناهية للزمان ، وعلى فناء
 الوجود . فالوجود وجود من أجل الموت Sein-Zum-Tode . وهكذا
 نجد أن تعريف الموت عنده هو « الوجود - الموجه - نحو - النهاية » .
 ويبدو أن « هيدجر » لا يعرف حلا آخر غيره للوجود ، وإلى هذا الحل
 يمكن أن نعزو طابع التشاؤم العميق في فلسفته التي لا تلعب فيها
 الأبدية أى دور . وينطبق هذا القول أيضا على « برجسون » ، على

الرغم من أن فلسفته أشد تفاؤلا ، ذلك أن الديمومة عنده ليست هي
الابدية (١) .

وتتعارض فكرة الابدية مع كابوس الزمان النهائي واللاتنهاى على
السواء ، فالزمان ، كما لاحظنا آنفا هو العلاقة بعضها بين واقع وآخر ،
كما أنه يفترض تغييرا فى تلك الوقائع وعلاقاتها بعضها ببعض الآخر .
والتناهى مرادف للموت ، ولكنه يتصل بالزمان والمكان . غير أن هذه
الحقيقة وهى أن التناهى هو الموت تعد دليلا على لاتناهى الزمان . . .
فلو أننا افترضنا نهاية الزمان لوقعنا فى التناقض ، لانه لو لم يكن
الزمان لا متناهيا لانتفت بذلك نهاية الوجود ، ولما كان هناك شيء اسمه
الموت . فهناك اذن نوعان من اللاتناهى : أحدهما كمى ، والآخر كيفى .
وعلى ذلك يمكن الاقتراب من معالجة مشكلة اللاتناهى عن هذين
الطريقين ، فاللاتناهى الكمى فان ، ولكنه يؤكد وجود الزمان اللامتناهى .
واللاتناهى الكيفى ينتصر على الموت ، ويؤكد الطابع المتناهى للزمان
والقدرة على معالجة شر الزمان . ويعتقد بعض الفلاسفة من أمثال
« رنوفليه » أن كل متناه كامل ، وأن كل لا متناه ناقص . هذا هو على
التحديد مثار الجدل فى الفلسفة القديمة ، وهو صحيح من وجهة نظر
اللاتناهى ، ولكنه خاطئ فى حدود اللاتناهى الكيفى . والابدية هى على
وجه الدقة هذا اللاتناهى الكيفى ، وهى وحدها التى تقدم حلا لتناقض
الزمان .

والابدية تقوم فى العالم فوق — الطبيعى . . بعيدا عن عالم اللاتناهى
الكيفى والزمان المنقسم من الناحية الرياضية . والزمان العددي لا يتحكم
فى الحياة الداخلية ، وشدة هذه الحياة تعدل من طبيعة الزمان ، وتضفى
عليه بعدا جديدا . . بيد أن هذه مسألة ينبغى على كل فرد منا أن يحاول
كشفها بتجربته الشخصية وحدها . والسعداء لا يحسسون بمضى
الساعات ، أما الاشقياء فانهم يتحملون ابدية من العذاب المقيم . وكلنا
نعلم كيف يسرع الوقت أو يبطئ وفقا لشدة الحياة وطبيعة الاحداث
التى يتألف منها الوجود الانسانى . وقد يفقد الطابع الرياضى للزمان كل
دلالة ، وقد يستطيع الوجود الانسانى أن يحرر نفسه من سيطرة الساعة
والنتيجة . . ولو كان علينا أن نحصى الساعات ، فلا شك أننا نصبح
تعساء . وكذلك يستطيع الالهام الابداعى أن يستغنى عن الزمان العددي .
فهو علامة من علامات الابدية حينما تتدخل فى الزمان . أما غير الأبدى ،

أو ما ليس له أصل أو هدف أبدى ، فلا يمكن أن تكون له أية صفة ،
والهلاك مقدر عليه . والزمان الذى لا يشترك فى الأبدية هو زمان منحط ،
غير أن الزمان يعد أيضا لحظة من لحظات الأبدية ، وهذا هو التبرير الوحيد
له ، وهكذا نرى أن تناقض الزمان مبهم لان أساسه التناقض .

وتعذب الانسان مشكلتان أساسيتان يلقيان الضوء على جميع
المشكلات الأخرى : مشكلة الأصل الأساسى ، ومشكلة المستقبل والهدف
والغاية . وكلتا هاتين المشكلتين ترتبط ارتباطا لا انفصام له بفكرة
الزمان ، وتشهد كلتاها بأن الزمان هو حقا مصير الانسان الداخلى .
بيد أن البداية والنهاية ، الأصل والغاية ، تمتد عبر الزمان . وزمانية
الوجود الانسانى نتيجة لحالة منحطة على الرغم من أن طبيعته الأساسية
فوق - الزمان . غير أن المسار الزمانى للطبيعة الانسانية محصور فى
المرحلة الوسطى التى تتعرض لشر الزمان المميت ، ولهذا السبب فإن
الزمن زاخر بالحنين الى الماضى وإلى المستقبل على السواء ، والخوف من
المستقبل هو الى حد ما خوف من الموت ، وهذا بدوره خوف من الجزاء .
وهذا الخوف يثيره فى النفس الجانب الزمانى من المصير الانسانى .
وافتقار الزمان الى التناهى - أى الخوف من الاحالة المادية اللامتناهية .
وما نخافه من المستقبل ليس هو الفعل وانما الموضوع ، وليس ما نستطيع
أن نخلقه ، بل ما يمكن أن نحتمله . وقد يوحى الينا المستقبل بالأمل
أو الجزع ، وعلى كل انسان أن يحيا رؤياه الداخلية التى تقوم على
التناقض الأساسى للزمان والأبدية ، والتناهى واللاتناهى . وهذه
« الرؤيا » تكشف عن السبل التى نستطيع بها تحقيق شخصياتنا .
وهكذا نواجه من جديد مشكلة الشخصية .

التأمل الخامس

■ الشخصية والمجتمع

والارتباط الروحي

المصطلح الأول

- الأنا والشخصية
- الفرد والشخصية
- الشخصية والشيء
- الشخصية والموضوع

مشكلة الشخصية هي المشكلة الأساسية في الفلسفة الوجودية (١) . وأنا « أنا » قبل أن أصبح شخصية . فالأنا أولية ولا اختلاف فيها أو تنوع ، وهي لا تفترض مذهباً في الشخصية . الأنا مفروضة منذ البداية ، أما الشخصية فمطروحة للبحث . وغرض « الأنا » تحقيق شخصيتها ، وهذا يجرها الى صراع لا ينقطع ، والشعور بالشخصية ومحاولة تحقيقها مفعمان بالالم . وكثيرون يؤثران اطراح شخصيتهم على احتمال العذاب الذي يجلبه عليهم تحقيق هذه الشخصية . وترتبط فكرة الجحيم التي لا يعرف الوجود الاشخصي عنها شيئاً - بهذه المحاولة الانسانية للمحافظة على الشخصية وتنميتها . وليست الشخصية هي الفرد (٢) ، لأن الفرد مقولة بيولوجية طبيعية لا تشمل النبات والحيوان وحدهما ، ولكنها تشمل أيضاً الحجر والزجاج والقلم . .

(١) كان هذا الكتاب قد وجد طريقه الى المطبعة عندما وقعت على كتاب هارتمان الجديد
Das Problem des geistigen Gesist.

ومضمون هذا الكتاب خائق بالاهتمام بيد أن تعريفى للموضوع يختلف اختلافاً أساسياً عن تعريف هارتمان . ومن ذلك مثلاً أنني لا اعترف بوجود روح موضوعية لأن الروح لا يمكن أن تكون موضوعية .

(٢) يميز « مارينان » من وجهة نظر الفلسفة القومية (نسبة الى القديس توما الاكوينى) بين الفرد كجزء ، والشخصية ككل أنظر كتابه « النظام الزماني والحرية » .
Du Régime temporel et de la liberté.

أما الشخصية فمقولة روحية ، هي الروح محقة لنفسها في الطبيعة والشخصية هي التعبير المباشر عن صدمة الروح لطبيعة الانسان الجسدية والنفسية . وقد لا يتمتع فرد لامع بأية شخصية . وقد يكون بعض الرجال الذين يتمتعون بمواهب عظيمة وبالفردية ممن لا شخصية لهم ، بل قد يكونون عاجزين عن بذل الجهود الذي يتطلبه تحقيق شخصياتهم ، وقد نقول عن شخص ما انه يفتقر الى الشخصية ، ولكننا لا نستطيع في الوقت نفسه انكار فرديته . وكان كل من « مين دي بيران » و « رافيسون » يعتقد أن الشخصية ترتبط ارتباطا وثيقا بالجهود البشرية الذي لا ينفصل بدوره عن العذاب ، وهذا الجهود متحرر من كل تحديد خارجي . والشخصية ، فوق الطبيعة ، وهي تتصل بالله اتصالا حميما ، وهي تفترض ما فوق - الشخصى . ولا يمكن أن توجد الا من اجل قوة عليا ومضمون فوق - شخصى . والشخصية قبل كل شئ مقولة من مقولات القيمة axiological ، هي تحقيق لغاية وجودية ، أما الفرد فلا يفترض بالضرورة مثل هذه الغاية ، ولا يضيف على الحياة أية قيمة من ناحية أخرى .

والشخصية ليست جوهرية بأى معنى من المعانى ، وتصورها على أنها جوهرية معناه أن نتخذ موقفا طبيعيا لا وجوديا . ويعرف « ماكس شيللر » الشخصية تعريفا أكثر صحة بأنها اتحاد أفعالنا بإمكانيات هذه الأفعال (١) . ويمكن تعريف الشخصية أيضا بأنها وحدة معقدة ، مؤلفة من الروح والنفس والجسم . فان أى وحدة روحية مجردة ينقصها التنوع والتعقيد لا يمكن أن تؤلف شخصية ، فالشخصية شاملة اذ تستوعب الروح والنفس والجسم جميعا ، والجسم جزء متكامل مع الشخصية ، وله مكانه لا فى المجال المادى فحسب بل فى المجال الادراكى أيضا .

والشخصية رمز أيضا على التكامل الانسانى ، وعلى القيم الدائمة ، وعلى صورة ثابتة فريدة خلقت وسط تدفق لا ينقطع جريانه . وبهذه الطريقة تحفظ الذاتية الفردية للجسد رغم التجدد التام والتغير اللذين يعتريان تركيبها المادى . وتفترض الشخصية شيئا أبعد من ذلك ألا وهو وجود مبدأ مظلم عنيف لا عقلى ، كما تفترض قدرة فى الروح على معاناة الانفعالات العارمة ، وكذلك تفترض أيضا انتصار الروح

النهائي الدائم على هذا المبدأ اللامعقول . وعلى الرغم من أن جسد دور الشخصية تمتد في اللاوعي ، فإن الشخصية تقتضي وعيا ذاتيا حادا ، وشعورا بوحدتها وسط ما يحيط بها من تغير . والشخصية مرهفة الحس بالنسبة لكل تيارات الحياة الاجتماعية والكونية ، وهي مفتوحة على عديد متنوع من التجارب ، ولكنها تحاذر من أن تفقد ذاتيتها في المجتمع أو في الكون ، والنزعة الشخصية تتعارض مع وحدة الوجود الكونية والاجتماعية على السواء . ومهما يكن من أمر فللشخصية الانسانية مضمون وأساس ماديان ، وهي لا يمكن أن تكون جزءا من أي كل اجتماعي أو كوني (١) ، فان لها صحة Validity مستقلة تمنعها من أن تتحول الى وسيلة . وهذه بديهية من النوع الاخلاقي . . . ذلك النوع الذي مكن « كنت » من التعبير عن حقيقة خالدة بطريقة شكلية خالصة . وليست الشخصية من وجهة النظر الطبيعية سوى جزء دقيق من الطبيعة ، وهي من وجهة النظر الاجتماعية جزء ضئيل من المجتمع ، ولكنها من وجهة النظر الوجودية والفلسفة الروحية لا يمكن أن نتصور الشخصية على أنها شيء جزئي فردي في مقابل ما هو عام أو كلي . وهذا القضاء الذي يميز الحياة الطبيعية والاجتماعية لا يمكن أن ينطبق على الشخصية الانسانية ، وما فوق - الشخصي يساعد على بناء الشخصية ، بينما يكون العام أساس الجزئي دون أن يحول الشخصية الى وسيلة . وهنا يكمن سر الشخصية ، سر يقوم على تعايش النقيضين . والخطأ الذي تقع فيه النزعة الى الشمول - التي كان ينبغي أن تجعل من الشخصية جزءا عضويا من العالم - يكمن في تصورها اللاعضوي للشخصية . وجميع النظريات الاجتماعية ذات طابع لا شخصي ، وهي تخلع على الشخصية وظيفة عضوية بحتة . وينبغي علينا لكي نفهم الشخصية أن نلتمس العلاقة بين الجزء والكل لا من وجهة النظر الطبيعية ، بل من وجهة النظر التقويمية axiological فالشخصية لا يمكن أن تكون جزءا على الاطلاق ، ولكنها دائما كل واحد ، وهي لا يمكن أن تكون من معطيات العالم الخارجي أبدا ، ولكنها من معطيات العالم الداخلي للوجود دائما أبدا . وهي ليست موضوعا ، ولا مكان لها في العالم الموضوعي المجرد . هي ليست من هذا العالم ، وحينما أواجه « الشخصية » فإنني أكون في حضور « أنت » هي ليست موضوعا أو شيئا أو جوهر ، كما

(١) أنظر كتاب ليفي برونال القيم والنفس البدائية L'Ame Primitive وخاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين الفردي والجماعي في المجتمعات البدائية .

أنها ليست صورة موضوعية للحياة النفسية - أى موضوع علم النفس . وهكذا يصبح انتصار الشخصية الغاء للعالم الموضوعي . وللشخصية « صورة » image - أى شكل عيني ، بيد أن هذه الصورة تعبير عن كل ، وليست جزءا على الإطلاق . والشخصية هي التحقق الذي يتم داخل الفرد الطبيعي لفكرته ، أو للغرض الإلهي الذي يسعى إليه . وهي لذلك تفترض الفعل الخالص ، والانتصار على الذات . الشخصية روح ، وهي على هذا الأساس مضادة للشيء ولعالم الأشياء . . . عالم الظواهر الطبيعية ، وهي تكشف عن عالم الناس . . . عن عالم الكائنات العينية بفضل علاقاتهم واتصالهم الوجودي . والشخصية تفترض الانفصال . ومن ثم فهي تتنافى مع الواحدية . ولأنها ضمير فهي لا يمكن أن تتحدد بأى تركيب نفسى - فزيائى ، بل تمتد جذورها فى نظام آخر . الشخصية حياة واحدة فريدة وتاريخ . والوجود تاريخى دوما .

وعلى الرغم من أن فلسفة « شترن » ذات نزعة عقلية أساسية إلا أنها شخصية فى وضعها للتعارض بين الشخصين والشيء (١) ، وهو تمييز يحل محل التمييز القديم بين الروح والمادة . ويعرف « شترن » الشخصية بأنها ذلك الشيء الوجودي الذي يستطيع أن يؤلف - رغم ما فيه من تعدد - وحدة ذات أصالة وقيمة ، وهو رغم كثرة وظائفه الجزئية - وحدة تتميز بالاستقلال والغائية . وهذا التمييز صحيح من وجهة النظر الفزيائية كما هو صحيح من وجهة النظر النفسية . والصفة الأساسية للشخصية فى نظر « شترن » هي الوحدة المتعددة ، الشخصية كل متكامل ، وليست حاصلا لمجموع الأجزاء وهي غاية فى ذاتها ، بينما « الشيء » وسيلة لغاية ما . والملكة التي تجعل من الإنسان فاعلا حرا هي الصفة الأساسية للشخصية .

ويضع « شترن » نظاما تصاعديا لشخصيات يتجاوز بعضها البعض الآخر ، بل انه يثورط فيضع الأمة فى هذا النظام التصاعدي (٢) . وهنا يكمن التهاافت فى مذهبه ، فالأمة فرد ، ولكنها ليست مقولة شخصية .

(١) يمكن أن نجد عرضا موجزا لهذه النظرية فى كتابه Grundgedanken

der personalistischen Philosophie أما كتاب شترن الرئيس فهو Person und Sache, System der Philosophischen Weltanschauung.

(٢) يدعو جرفتش الى مذهب مضاد للفردية حيث لا يوجد نظام تصاعدي ، وهو

مدين بذلك لكراموس وبرودون بشكل واضح .

cf. G. Gurvitch, L'Idée de Droit Social

غير أن « شترن » استطاع على الرغم من ذلك أن يميز عددا من السمات الخاصة التي تفرق بين الشخصية والشيء . ولكن تعريفه عقلي كالأغلبية العظمى من التعاريف ، ومن ثم فإن مذهبه الشخصي لا يمكن أن يدعى أنه وجودي بالمعنى الصحيح ، وماهية الشخصية تقلت من بين يديه ، ونزعته الشخصية ليست إنسانية على الأخص لأن مقولة الشخصية عنده تشمل الموضوعات والمجموعات التي لا يعود فيها الإنسان مركزا للاهتمام . وأهم الصفات التي تميز الشخصية عن « الشيء » هو أنها تستطيع معاناة الحزن والفرح ، وهي تمتلك تلك الحساسية التي تفتقر إليها - الحقائق فوق - الشخصية ، والشعور بمصير فريد غير منقسم هو أهم مقوماتها . وهذا هو الجانب اللاعقلي المطلق من وجود الشخصية ، بينما تؤلف حرية الاختبار جانبها العقلي . والصفة الأساسية للشخصية لا تقوم في علمها بالغايات ، وإنما في قدرتها على تحقيق خليط متناقض من الحرية مع المصير المكتوب أو المقدر حينما تجتاز مصيرا محفوظا بالمكارة .

ومن طريف ما يذكر أن الكلمة اللاتينية *persona* معناها قناع ، ولهذه الكلمة ارتباطات مسرحية ، فالشخصية هي أساسا قناع يستخدمه الإنسان لا ليظهر به أمام العالم فحسب ، بل ليحمي نفسه من تعاسته أيضا . وهكذا نجد أن التمثيل والعرض لا يرمزان إلى رغبة الإنسان في تمثيل دور الحياة فحسب ، وإنما يرمزان أيضا إلى حاجته لحماية نفسه من العالم المحيط به ، وإلى الاحتفاظ بذاتيته في أعماق الوجود (١) . وللغريزة المسرحية دلالة مزدوجة ، فهي من ناحية تشبّه الظروف الإنسان الاجتماعية وحياته وسط أقرانه من الناس الذين يود أن يمثل بينهم دورا ، وأن يشغل مركزا . فالغريزة المسرحية اجتماعية بطبيعتها ، وهي ترمز من ناحية أخرى إلى توحيد « الأنا » مع « أنا » أخرى أو حلولها في شخصية أخرى وهذه بلا شك علامة على أن الشخصية قد أخفقت في التغلب على عزلتها في المجتمع ، وفي الاتصال الطبيعي بين الناس ، والإنسان وحيد دائما في تنسكه . وقد حاولت الطقوس الديونيزوسية الانتصار على العزلة بالغاء الشخصية . والعزلة لا يمكن القضاء عليها حقا إلا بالاتصال الروحي ، وبمعرفة العالم الروحي ، لا في العالم الاجتماعي المألوف بين الناس وما بينهم من علاقات موضوعية . وحينما يتحقق الاتصال الروحي الحقيقي تصبح الشخصية نفسها ، وتخضع لما تمليه عليها طبيعتها بدلا من أن تحل في « أنا » أخرى وهي

(١) أنظر الكتاب المذكور أنفا من تأليف « افراينوف » Evreinoff

تتحد مع « الأنت » وتحتفظ بذاتيتها في الوقت نفسه ، ولكن حينما تنغمس الشخصية وسط الجموع . . وسط العالم الموضوعي ، فانها تسعى لأن تلعب دورا مرسوما ، وأن تحل في الآخرين ، ومن ثم تكف عن أن تكون شخصية ، بل مجرد شخص أو فرد ، والمركز الاجتماعي يتطلب عامة القيام بدور ، واتخاذ قناع ، وتجسيد شخصية مفروضة من الخارج . غير أن الشخصية في المستوى الوجودي والمستوى فوق الطبيعي وفوق الاجتماعي ، تصر على أن تكون نفسها ، ويسعى الانسان للعثور على انعكاسه الخاص في ملامح انسانية أخرى - أي في « الأنت » - وهذا الشوق الى الانعكاس الانعكاسا حقيقيا كامن في الشخصية وصورتها ، وهذه الصورة تبحث عن مرآة أمينة ، وهذا بدوره ينطوي على شيء من النرجسية ، والحب ، وصورة المحب ، مرآة أمينة ، هي هذا الاتصال الروحي المنشود . وثمة شيء يبعث على الأسى في التصوير الفوتوغرافي الذي لا يعكس الملامح العاشقة وانما يحيلها حالة موضوعية ، وبذلك يسلبها تعبيرها الصحيح .

وليس ثمة ما هو أكثر دلالة ، ولا أكثر قدرة على انعكاس سر الوجود من الصورة الانسانية (١) ، وهي ترتبط ارتباطا وثيقا بمشكلة الشخصية ، وهي كشعاع من الضوء الصادر عن العالم الملمع بالأسرار للوجود الانساني - الذي يعكس العالم الالهي أيضا - تهتك حجب العالم الموضوعي . وبفضل ذلك تستطيع الشخصية أن تدخل في اتصال روحي مع شخصيات أخرى . ولا مجال للمقارنة بين الادراك الحسي للملامح وبين الظاهرة الفزيائية ، فتلك اتصال النفس بالروح ، ومن الواضح أن الانسان كائن متكامل غير منقسم الى جسد وروح ، والى جسد ونفس ، فهو يرمز الى انتصار الروح على مقاومة المادة ، وهذا هو حقا تعريف برجسون للجسد ، ولكنه ينطبق قبل كل شيء على الصورة الانسانية ، وليس تعبير العينين موضوعا أو ظاهرة فزيائية ، فهو التحقق الخالص للوجود ، وظهور الروح في صورة عينية . والموضوع يخدم الغايات الانسانية فحسب ، والصورة الانسانية لا وجود لها الا من أجل الاتصال الروحي . وقد لاحظ « شترن » بحق أن وجود الشخصية وراء ما هو نفسي وفزيائي .

وقد تستطيع « الأنا » تحقيق نفسها ، وأن تصبح شخصية ، ولكن هذا التحقيق يصاحبه دائما وأبدا التحديد الذاتي وخضوع

cf. M. Picard. Das Menschengesicht.

الذات الحر لما هو فوق - الشخصى ، وابداع القيم فوق - الشخصية ، والهروب من الذات ، والنفاذ الى ذوات أخرى . وقد تظل الذات أيضا عاكفة على نفسها مستغرقة فيها ، عاجزة عن أن تكون فى توحيد مع الآخرين ، غير أن التركيز الذاتى قاتل لتطور الشخصية ، وهو العقبة الكبرى فى سبيل تحققها ، أما التطور الحر للشخصية فيستبعد الاهتمام بالذات ، ويقوم كلية على تطلع الذات الى الاتصال بال «أنت» وال «نحن» . والشخص الممركز حول نفسه خال من كل شخصية ومن كل شعور بالواقع ، والعالم الذى يعيش فيه يموج بالتهويل والأوهام والسراب . أما الشخصية فتفترض الشعور بالوقائع والقدرة على فهمها . وتفضي الفردية المتطرفة الى انتفاء الشخصية ، والشخصية الاجتماعية من وجهة النظر الميتافيزيقية لأنها تشعر بالحاجة الى الاتصال بالآخرين . وعلم الأخلاق ذو النزعة الشخصية يتجه أيضا ضد النزعة الى التمرکز حول الذات (١) التى تهدد احتفاظ الانسان بذاتيته ووحده وشخصيته . والتمرکز حول الذات يمكن أن يؤدي حقيقة الى تحطيم هذه الذاتية وتفتيتها الى لحظات متميزة غير مرتبطة بأى خيط من خيوط الذاكرة . والرجل العاكف على نفسه قد لا تكون له أية ذاكرة ، بل قد يفتقر الى ماهية الذاتية الشخصية ووحدها نفسها . والذاكرة ظاهرة روحية ، وهى محاولة روحية للمحافظة على وجود الانسان من تأثير الزمان الذى يصيبهما بالتفكك . وتأثير الزمان الضار هو تفكيك وحدة الشخصية الى أجزاء منفصلة ، غير أن هذا الضرر لا قدرة له على خلق شخصية متكاملة على صورته ، وهكذا يبقى دائما عنصر من عناصر الخير ، والنضال من أجل الاحتفاظ بالشخصية يوجه أيضا ضد جنون العظمة ، وضد الجنون عامة . والتوقف عن هذا النضال قد يؤدي الى اختلال القوى العقلية وفقدان كل احساس بالواقع . وتعانى النسوة المصابات بالهستيريا من اختلال التوازن عادة ، وهن يستغرقن فى «الأنات» ، وهى حالة ذهنية مدمرة تماما للشخصية . والشخصية المنقسمة نتيجة أيضا لهذا التمرکز حول الذات . والنزعة الانعزالية - وان لم تكن غير رياضية ذهنية فى الفلسفة - مرادفة فى علم النفس لانتفاء الشخصية ، واذا كانت «الأنات» مكتفية بذاتها ، فلا مجال لاثارة مشكلة الشخصية . وثمة أشكال مختلفة من الأنانية ، بعضها سطحي شائع ، وبعضها الآخر متطرف مثالى . والمثالية الأنانية ليست ملائمة بحال لتطور الشخصية . والفلسفة المثالية كما ظهرت فى الفلسفة

cf. Berdyaev, The Destiny of Man

(١)

الألمانية في القرن التاسع عشر تؤدي مباشرة الى النزعة اللاشخصية ، ويتضح ذلك خاصة في نظرية « فخته » عن « الأنا » التي انتزع منها كل الصفات الانسانية . وتتجلى الآثار الضارة لهذه النزعة اللاشخصية في مذهب « هيجل » خاصة عن الدولة .

والواحدية في أية صورة من صورها لا تتفق مع النزعة الشخصية . وفكرة الشخصية تقتضى الثنائية . والمذهب الواحدى عن « الأنا » الكلية لا يتفق فى شىء مع مذهب الشخصية . ومهما يكن من أمر فاننا قلما نعثر على النزعة الشخصية فى الفلسفة (١) . والمذاهب العقلية كلها واحدة بلا استثناء ، وقد ظل لغز الشخصية محيرا أشد الحيرة للفكر الفلسفى باعتباره أكثر الألغاز اعتمادا على الوحي لحله . وليست الشخصية ظاهرة طبيعية - كما هى الحال بالنسبة للفرد ، كما أنها ليست من معطيات العالم الطبيعى أو الموضوعى . والشخصية صورة خلقت على مثال الله (٢) ، وهذه هى دعواها الوحيدة للوجود ، فهى تنتسب الى النظام الروحى ، وتكشف عن نفسها فى مصير الوجود ، وجوانب المعرفة التى تعزو الصفات الانسانية الى الله ترتبط ارتباطا وثيقا - رغم ما تقوم به من تشويه غالبا - بمصير الشخصية ، وبالتشابه المباشر بين الصورتين الالهية والانسانية ، وهذا أقوى دليل على التمييز الحقيقى بين الشخصية والتمركز حول الذات .

ويوجد الأساس الأنتولوجى للشخصية الانسانية تبعا للمسيحية - فى القلب الذى لا يمثل عنصرا متباينا للطبيعة الانسانية ، بل كلا متكاملا ، وهى تمثل أيضا ماهية المعرفة الفلسفية للانسان ، والذكاء وحده لا يمكنه أن يؤلف مثل هذا الباب للشخصية الانسانية . فضلا عن ذلك فان علم النفس وعلم الانسان المعاصرين يرفضان التقسيم القديم للطبيعة الانسانية الى عناصر عقلية وارادية ووجدانية ، فالقلب ليس واحدا من هذه العناصر المتميزة ، وانما هو موطن الحكمة ، وعضو الضمير الأخلاقى ، والعضو الأعلى لكل تقويم .

ومن الضرورى التمييز بين المعنيين اللذين يمكن بهما تفسير فكرة الشخصية ذلك أن وجود الشخصية وجود متميز أصيل ، ولا ارتباط بينه

(١) يعتقد الأب « لابر تونير » أن النزعة الشخصية هى الفلسفة المسيحية الوحيدة ، وقد بدأت الفلسفة الشخصية « بمين دى يران » .
(٢) هذه هى النظرية المسيحية وهى تخالف معتقدات المسلمين .

وبين أى وجود آخر . والفكرة التى تكمن وراء الشخصية ارسستقراطية بمعنى أنها لاتستطيع أن تقبل أى تشويش ، وانما تقتضى الاختيسار ومستوى كيفيا معيناً ، وهكذا تصبح مشكلة الشخصية مشكلة عالمية هى مشكلة الشخصية التى لها رسالة معينة ، وهدف فى الحياة ، ولها القوة الخلاقة للوصول الى هذا الهدف . وانتشار الأشكال الديموقراطية فى مجتمع ما قد يساعد على تحطيم الشخصية ، والوصول الى مستوى عام عادى واحالة الناس جميعا الى هذا المستوى ، وأخيرا خلق شخصيات « لاشخصية » . وهذا التأكيد يمكن أن يغرينا باستنتاج أن أساس التاريخ والحضارة يقوم على تنمية عدد ضئيل من الشخصيات الاستثنائية ذات أصالة كيفية وذات مواهب ابداعية خارقة ، وقد نستنتج من ذلك أن الغالبية العظمى من البشر قد قدر عليهم أن تبتلعهم حياة لاشخصية مغمورة ، وربما كان هذا الحل مقبولا من وجهة النظر الطبيعية ، ولكنه ليس كذلك بالنسبة للمسيحية ، اذ تؤكد المسيحية أن لكل انسان القدرة على أن يصير شخصية ، وينبغى أنه تتاح له الفرصة ليصل الى هذه الغاية . ولكل شخصية انسانية قيمة باطنية ، وكل الناس سواء أمام الله ، وكلهم مدعوون لاقتسام الحياة الأبدية والمشاطرة فى مملكة الله . وما نجده من عدم مساواة عميقة الجذور بين مواهب الناس وصفاتهم ورسالاتهم وسجاياهم لا تناقض هذا الغرض . وتقوم المساواة فى حالة الشخصية على أساس نظام تصاعدى للصفات الأصيلة المتنوعة . ولا يتحدد عدم المساواة الأنتولوجى بين الناس بالمركز الاجتماعى الذى يعد انقلابا للنظام التصاعدى الصادق ، وانما تحدده صفاتهم الحقيقية ومواهبهم ومزاياهم . وهكذا يمزج مذهب الشخصية بين المبادئ الارستقراطية والديموقراطية وأى مذهب ميتافيزيقى يقوم على أساس المبادئ الديموقراطية الخاصة خلىق بأن يسىء فهم مشكلة الشخصية ، والساءة الفهم نتيجة لخطأ روحى أكثر من أن تكون نتيجة لخطأ سياسى .

الفصل الثاني

- الشخصية والعام
- الشخصية والنوع
- الشخصية وما فوق الشخصي
- الواحدة ومذهب الكثرة
- الواحد والمتعدد

ترتبط مشكلة الشخصية أيضا بمشكلة الجزئي والكل التقليدي كما تنظر اليها الفلسفات الواقعية والاسمية ، ومن الشائع أن المذهب الاسمي أكثر ملاءمة للشخصية من المذهب الواقعي . ولقد مالت التيارات الفردية في الفكر الأوربي الى أن تكون اسمية دائما ، بينما لم تقم مشكلة الشخصية أو الفردية في الفلسفة اليونانية بأى دور على الإطلاق ، وكان من الظاهر أن الأفلاطونية غير قادرة على ادراك امكانية الانتقال من العدم الى الوجود ، اذ كانت ترى أن الوجود أصبح فرديا حين أضيف اليه العدم فحسب ، وأن الوجود يصبح عاما حين نجرده من العدم . بيد أن مشكلة « العام » قد أسىء وضعها في أغلب الأحيان لأن أصلها الاجتماعى والموضوعى كان من نصيبه التجاهل عادة . و « العام » The General ليس مقولة وجودية ، ولكنه مقولة اجتماعية بحتة . و « العام » - باعتباره مضادا لما هو فردى - لا يكون حقيقيا الا اذا كان هو نفسه فرديا فريدا ، أما العام الافردي فهو مقولة منطقية أكثر من أن يكون مقولة انتولوجية ، ودلالته المنطقية تتحدد بدرجة الاتصال القائمة بين وعين لا رابطة من الاتصال الروحى بينهما ، وبعبارة أخرى ، ما دامت اللفظتان : موضوعية واجتماعية ، مترادفتين فان طبيعتهما أساسا اجتماعية . وتصور « العام » نشأ نتيجة لظروف اجتماعية لا صلة بينها وبين الاتصال الروحى ، وهذا التصور - أى تصور العام - يقيم نوعا

من الذاتية يجعل الاتصال العادى ممكنا ، ولكنه لا يفيد من ناحية خلق « الألفة » ، أو « الاتصال الروحى » الداخلى . وهذا هو حقا العامل الحاسم فى مشكلة الشخصية . والعمليات الموضوعية والاجتماعية تفضى بنا الى العدد الذى يصبح مقياسا للأشياء جميعا فى مجال « العام » ، وقانون العدد يتحكم فى المجتمع ، بل تمتد سيطرته أيضا على المعرفة فى شكلها الاجتماعى . وحيثما يسود قانون العدد ، ويتعايش الجزء مع الكل ، فهنا نواجه الموضوع باعتباره عقبة فى سبيل الوجود الحقيقى أو الحياة الروحية . والحياة الروحية لا تحسب حسابا للعدد ، وإنما رمزها « الوحدة » unity ، وهى لا تهتم بمقولات العالم المنقسم ، أو الكل أو الجزء ، أو العام والفردى . ويرى « كيركجورد » من وجهة النظر الدينية أن للفرد الأولوية على النوع ، وأنا على استعداد تام لتأييد هذا رأى على شرط أن تحل كلمة « الشخصية » محل كلمة « الفرد » وهى تنتمى الى المقولة ذاتها التى تنتمى اليها فكرة النوع . وحينما نعرف الشخصية فمن المهم أن ندركها على أنها كل ، وليست جزءا ، بل ولا يمكن أن تكون جزءا فى لحظة من اللحظات . وليست الشخصية شيئا جزئيا فى مقابل ما هو عام ، وهى لا يمكن أن تكون جزءا بالنسبة للمجتمع أو بالنسبة لأى كل عام الا حينما تتحول تحولا موضوعيا . بيد أن الشخصية لا يمكن أن تكون من الناحية الباطنية جزءا من أى جنس كالطبيعة أو المجتمع . . الشخصية روح وهى تنتسب الى عالم الروح الذى يتجاهل تماما كل ارتباط بين الجزء والكل ، بين الفردى والعام .

والعزلة هى النتيجة المباشرة للضغط الذى يفرضه العالم الطبيعى والاجتماعى على الشخصية لتحويلها الى موضوع ، ولكن ، للشخصية وظيفة خالقة عليها أن تمارسها فى الحياة الاجتماعية والكونية ، ومن الناحية الروحية لا يمكن عزل الشخصية لأنها تفترض وجود الآخرين . . وجود « الأنت » و « نحن » دون أن تصبح فى الوقت نفسه جزءا أو وسيلة . وعزلة الأنا تتولد عن وجودها الموضوعى ، وتحدث فى العالم الطبيعى وحده . ويتمثل عدم انطباق مقولة العدد على الشخصية أحسن تمثيل فى هذه الحقيقة وهى أن شخصية انسانية واحدة قد تكون أفضل من شخصين ، أو من عدد كبير من الأشخاص ، بل من مجتمع بأسره . فليس عشرة رجال ضعف خمسة ، وليس مائة عشرة أضعاف عشرة .

والشخصية هى المقولة الرئيسية فى المعرفة الوجودية ، وكلتا النزعتين الجزئية والكلية سواء فى الخطأ باعتبارهما نتاج الفكر العقلى الخالص الخاضع لقوانين العالم الموضوعى . والتضاد القائم بين الكلى

والجزئي تضاد موضوعي خاص . وليست الشخصية شسيتها متحيزا أو جزئيا ، وهذا واضح فعلا في أنها لا تؤلف مطلقا جزءا من شيء . والجزئي لا يمكن أن يحيط بالكل ، وخطأ النزعة الجزئية يكمن في محاولتها اضافة صفة الكلية على الجزئي ، وهذه بلا شك محاولة خطيرة . ولأن للشخصية مضمونا كليا ، فإنها تتميز عن الجزئي والتحيز على السواء ، وهي تستطيع أن تفعل ما لا يستطيع جزء ما أن يتطلع اليه ، فهي تستطيع أن تحقق نفسها في أثناء العملية التي تجعل بها مضمونها كليا . فهي وحدة وسط التعدد ، ومن ثم تستطيع أن تفهم الكون . أما من وجهه نظر العالم الموضوعي ، فإن وجود الشخصية تناقض ما في ذلك شك ، فالشخصية هي التضاد المتجسد للفردى والاجتماعي ، للصورة والمادة ، للنهاى واللامتناهى ، للحرية والمصير . ولهذا السبب فإن الشخصية لا يمكن أن تكون كلا كاملا ، لأنها ليست من المعطيات الموضوعية ، فهي تشكل وتخلق نفسها لأنها ديناميكية ، وهي أساسا اتحاد المتناهى باللامتناهى ، ومن الممكن أن تنحل الى لا شيء عندما تتخطى حدودها ودعامتها ، وحينما تنتقل الى اللامتناهى الكونى . ولكن الشخصية لا يمكن أن تكون صورة أو مشابهة لله ان لم تكن لها قدرة لا متناهية ، فما من شيء جزئي يستطيع أن يحيط بهذا المضمون اللامتناهى ، والشخصية هي وحدها التي تستطيع القيام بهذا الدور لأنها غير منقسمة ، وفي هذا يكمن سرها الرئيسى . والشخصية الانسانية هي وحدها التي تمثل النقطة التي تتقاطع عندها عوالم متعددة لا يتضمنها أحد هذه العوالم تماما . ولهذا فإنها لا تنسب الا انتسابا جزئيا - لأى مجتمع أو دولة أو طائفة ، أو حتى للكون ، ومن ثم فإن الشخصية توجد على مستويات متعددة ، ووجود المستوى الواحد الذى تدعو اليه الواحدة لا يمكن الا أن يقضى على أساس الشخصية ويحطمه ، وما دامت الشخصية شاملة ، فإنها لا تقتصر على مستوى معين أو نظام خاص ولو أنها تفرض حقيقة تتجاوز دائما ادراكها المباشر . والمذهب الاسمى الذى يتخذ تابعا منطقيا لا يستطيع أن يضع الأسس لمذهب فى الشخصية ، لأنه يميل الى تقسيم الواقع وتفكيك الشخصية ، وبالتالي فهو عاجز عن ادراك الشخصية باعتبارها كلا .

والأفلاطونية ليست فلسفة شخصية ولكنها فلسفة ذات مبادئ عامة ، والوحي المسيحى باعتباره متضمنا لفكرة الشخصية ، ومن ثم لا يستطيع أن يعبر تعبيرا ملائما عن طريق المقولات الفلسفية اليونانية ، قد أسهم بمضمون جديد تماما . وكذلك لم تستطع نظرية الشخصية

التي تعرضها الفلسفة الهندوسية (١) ، وهي أعمق في أغلب الأحيان ، على الرغم من أن الواحدة ليست صنعتها الوحيدة ، حينما نرى تنوع المذاهب الهندوسية الفلسفية ، و « الآتما » Atma هي أساس الأنا ، ولباب الشخصية ، و « البراهما » هو الألوهية اللاشخصية ، ومن الممكن حقا تفسير مذهب « الآتما » بالمعنى الشخصى . وقد كان مذهب الواحدة والكثرة في تاريخ الفكر الفلسفى على طرفي نقيض دائما ، وكان من العسير جدا التوفيق بينهما . والمشكلة الأساسية هي كيف نوفق بين وحدة الشخصية الالهية مع كثرة الشخصيات الانسانية . والمسيحية هي التي تمسك وحدها بمفتاح هذه المشكلة ، ومن ثم تساعد على اثراء معرفتنا الفلسفية ، ويعتقد « دلتاي » بحق أن العلم الميتافيزيقى حقيقة تاريخية محددة بينما الشعور الميتافيزيقى بالشخصية أبدى (٢) ، ولم تستطع أية نظرية ميتافيزيقية تنزع نزعة عقلية أن تعبر عن هذا الشعور ، فالفلسفة الوجودية هي التي تستطيع وحدها أن تضع مشكلة الشخصية .

وهناك مقولات مختلفة للفردية في العوالم الموضوعية والطبيعية والاجتماعية ، والأمة واحدة من هذه المقولات ، والانسانية لا يمكن تصورهما في حدود وحدة مجردة لا كيفية ، لأنها وحدة عينية كيفية تشمل كل مقولات الفردية . وينبغي الاستثناء في حالة الدولة التي ليست الا وظيفة بسيطة دون أن تكون لها قيمة أنتولوجية . بيد أن هناك اختلافا بين القيم الحقيقية التي نلقاها في العالم الموضوعى كالانسانية والمجتمع والقومية ، وبين الشخصية الانسانية ، فان القيم الأولى لا تستطيع أن تشعر بالغبطة أو الحزن بينما نجد أن الشخصية الانسانية مظهر حى عيني ، ومن وجهة نظر الوجود الداخلى للانسان ومصيره ، فان هذه القيم على الرغم من أنها تبدو أعلى من الانسان ، فهي محمولات وصفات كامنة في الشخصية الانسانية ، والشخصية تحقق نفسها عينا عن طريق القيم الكيفية المعبر عنها في العلاقات القائمة بين جماعة أو أخرى في المجتمع أو الأمة أو الانسانية ، ولكن بوصفها صورة وشبيهة بالله ، فان لها قيمة أنتولوجية أعظم كثيرا من الحقائق فوق الشخصية التي تسود العالم الموضوعى .

(١) انظر الدابن الحديثين عن تاريخ الفلسفة الهندوكسية

D. Strauss, Indische Philosophie and R. Grousset. les Philosophies, Indiennes.

وانظر أيضا

cf. Rene Guénon. L'Homme et son Devoir Selon le Vedanta.

cf. Dilthey Einleitung in die Geisteswissenschaften.

(٢)

وهذه القضايا يمكن أن تنطبق أيضا على مشكلة العلاقة بين الشخصية والفكرة أو (المثال) idea وقد يقوم أساس وجود الشخصية في الولاء لفكرة قد تضحي بنفسها - بل ينبغي في بعض الأوقات أن تضحي بنفسها - في سبيلها . ولكن لا ينبغي مطلقا أن ننظر الى الشخصية على أنها وسيلة وأداة لخدمة فكرة ما . بل ان الفكرة يجب أن تكون على العكس من ذلك وسيلة وأداة تحقق الشخصية بواسطتها نفسها . . وتنمو وترتقى ارتقاء كفييا . وفي تضحية الشخصية وتكريسها وموتها ان اقتضى الأمر من أجل فكرة ، تؤكد الشخصية أعلى أنواع صحتها ، وتكتسب أخيرا التعبير الرمزي عن الابدية ، وهي تركز في نفسها سر الوجود والخلق كله . والشخصية تمثل أعلى مكان في سلم القيم غير أن قيمتها العليا تفترض مضمونا كافيا يتجاوزها ، أو عنصرا أعلى من الشخص تكون بالنسبة اليه أكثر من مجرد أداة . فالله الذي هو المصدر لكل قيمة - لا يمكن أن يستخدم الشخصية باعتبارها وسيلة ، وإذا كان العكس صحيحا بالنسبة للمجتمع أو الأمة أو الدولة ، فان قواها المظلمة الشيطانية الكامنة فيها هي المسئولة . والشخصية هي التي تستطيع وحدها أن تكشف عن التسعور الخالص الأصل المتحرر من كل احالة موضوعية ، والمسيطر على كل شيء . وفي التكتلات الاجتماعية فوق الشخصية يستحيل الضمير الى موضوع ، وننظمس بذلك طبيعته الحقيقية . أما الضمير الوجودي فينصهر في الكفاح الذي نوجهه ضد المؤثرات والدوافع الاجتماعية .

وعلىنا بعد ذلك أن ننظر الى الشخصية في علاقتها بتصور النظام الكوني أو الانسجام العام ، وهل يمكن أن ننظر الى الشخصية كوسيلة لتحقيق الانسجام أو النظام الكوني ؟ هذا هو التصور القديم غير المسيحي للشخصية كما يعتنقه « القديس أغسطين » الذي شوه منذ ذلك الحين الوعي المسيحي . فقد كان « القديس أغسطين » يعتقد أن الشر منبعث في الأجزاء فحسب ، وأن عودة هذه الأجزاء الى التكامل في الانسجام أو النظام الكوني معناه نهاية الشر . وعلى ضوء هذا المذهب يكون الجحيم خيرا وعدلا ، - بينما يمثل انتصار الخير الكلي والنظام والانسجام . والواقع أن هذه النظرية تعبر عن انتصار العالم الموضوعي على سر الحياة الداخلية وسيادة « العام » و « النوعي » على « الفردي » و « الشخصي » . ولا يمكن أن يوجد ما هو أكثر تضادا مع المسيحية والانسانية من هذه النظرية . ولا قيمة أخلاقية أو روحية لفكرة النظام الكوني أو الانسجام ، لأنه لا وجود لأي علاقة ضمنية مع حياة الشخصية

الباطنة . فتصور النظام « الكونى » مشتق تماما من العالم الموضوعى
الوضيع . وثمة ما يبرر تمرد « ايفان كرامازوف » وبطل رواية
« دوستيوفسكى » « مذكرات من تحت الأرض » - على هذا العالم .
وسيطرة المبادئ العامة والنوعية وسيادة التصورات الاجتماعية والكونية
فى ميادين الفكر والأخلاق يشير الى انتصار العالم الموضوعى الوضيع .
وتاريخ المسيحية يقدم أمثلة كثيرة على هذا الاتجاه .

ولا يكتسب الوجود الانسانى دلالة الا حينما يقضى على كل
عبودية انسانية ، والا حينما تتحرر الشخصية من سيطرة العالم والدولة
والأمة ، أو من الفكر المجرد والأفكار ، وحينما لا يعلو عليها شئ مباشرة
الا اله حى . وهذا الاذعان الحر الداخلى لله . (الله الذى لا يمكن أن
يكون مرادفا « للعام ») هو الشرط الوحيد الذى يمكن الشخصية
الانسانية من أن تحدد علاقاتها بالقيم فوق الشخصية والوقائع العامة
تحديدا داخليا . ومن الضرورى لكى نكتشف الشخصية طبيعتها
الاجتماعية الحقيقية ورسالتها أن يتحرر وجودها ووعيتها من الضغط
الاجتماعى ومن تأثير « العام » الذى يضع حولها القيود ، ومن تأثير
التصورات النوعية الكلية . فالشخصية الروحية لا تنتمى الى المقولة
النوعية وهى ليست متوارثة ، بل ان هناك شيئا يثير الاكتئاب فى
التشابه الأسرى الذى يبدو وكأنه يخفى الطابع الفريد الذى لا يمكن
تقليده لكل شخصية . ولهذا السبب فان أى مجتمع يتطلع الى الاتصال
الروحى بين الأشخاص لا يمكن أن يقوم على الشكل النموذجى
للموضوعية وهو الأسرة ، وانما يمكن أن يقوم على الاخاء الروحى .
والشخصية المتحققة تماما لا يمكن تقليدها ، فهى مكتفية بذاتها . والنظم
الشيوعية والفاشية والقومية الاشتراكية فى التعليم - وهى نظم تقوم على
الايعاء والتقليد - هى بالضرورة معادية للشخصية ، اذ تميل الى تنمية
الشعور بالنظام العام والانسجام على حساب تحقيق الشخصية لذاتها .
والفكرة المخيفة للنظام الكونى تهدد بالخط من الشخصية الى مستوى
الوسيلة ، فهى مجرد صيغة موضوعية على نطاق كونى لحالة من الضرورة
الاجتماعية ، وهى واحدة من الأشكال الموضوعية لوضاعة العالم الآثمة ،
وكل فكرة موضوعية هى بالضرورة عقبة فى سبيل نمو الشخصية ،
ولا صحة لها الا باعتبارها جزءا متكاملا للوجود الانسانى فحسب ،
ويجب أن يعتمد تقدم الانسان وتحرره من طغيان العالم الموضوعى على
انتصار الروابط الروحية والشخصية على العلاقات النوعية .

الفصل الثالث

- الشخصية والمجتمع
- الشخصية والمجموع
- الشخصية والأرستقراطية الاجتماعية
- النزعة الشخصية الاجتماعية
- الشخصية والاتصال الروحي
- الاتصال والاتصال الروحي

ليست مشكلة الشخصية من حيث علاقتها بالمجتمع مجرد مشكلة من مشكلات علم الاجتماع أو الفلسفة الاجتماعية ، وإنما هي أساسا مشكلة في الميتافيزيقا والفلسفة الوجودية . وقد بينا من قبل أن سائر مشكلات المعرفة يمكن أن نتناولها من وجهة نظر المجتمع أو من وجهة نظر الاتصال الروحي . والمعرفة إما أن تكون اجتماعية فتهم أولا بالعالم المادى ، أو تهتم قبل كل شيء بالاتصال الروحي ، وبالكشف عن سر الوجود . والحدس هو أساس الاتصال الروحي ، وهو الملكة التي تمنح الإنسان القدرة على أن يتوحد مع الأشياء جميعا . والاتصال الروحي يخفف من وطأة الحنين المرتبط بالعزلة ، والشخصية والمجتمع الروحي يرتبط كل منهما بالآخر ارتباطا مختلفا في المجتمع وفي الاتصال الروحي . . . ففي حالة الاتصال الروحي يصبح المجتمع الروحي جزءا من الشخصية ويمنحها صفة خاصة . أما في حالة المجتمع فإن الشخصية من ناحية أخرى مجرد جزء من الجماعة . والجانب الاجتماعى من الاتصال الروحي هو أولا محور اهتمام الشخصية التي نجت من العزلة . ويفترض تحقيق الشخصية لذاتها الاتصال الروحي ، ومضمونها ورسالتها بطبيعتها اجتماعيان ، ولكنهما لا يتحددان بواسطة المجتمع فإن تحديدهما الاجتماعى يأتى من الداخل ، وهكذا تؤكد الشخصية قيمتها العليا حتى في مجال الحياة الاجتماعية .

وليست الشخصية والمجتمع شيئا واحدا كما تزعم بعض المذاهب الاجتماعية المتعددة التى تعتنق النظرية العضوية للمجتمع . ووظيفة المجتمع هى أن يقيم نوعا من الاتصال الدائم الثابت بين الأشخاص ، فهو ظاهرة مادية تحقق نفسها فى العالم الوضعى ، والقاعدة التى يسود فيها هى قانون العدد الأكبر ، وبعبارة أخرى : المجتمع وسيله لتنظيم حياة الجماعات ، والمجتمع يفشل فى أن يكون اتصالا روحيا لأنه لا يستطيع أن يقدم أى حل لمشكلة العزلة ، ففى العالم المادى عالم الأشياء تحل الجماعة المنظمة تنظيميا اجتماعيا محل الاتصال الحقيقى والمجتمع الروحى . وهكذا يمكن أن نفسر علاقات الشخصية بالمجتمع من الداخل ومن الخارج على السواء ، أى من وجهة نظر النزعة الطبيعية وعلم الاجتماع ، ومن وجهة نظر الفلسفة الروحية والوجودية وليست الشخصية – على ضوء علم الاجتماع الوضعى – غير مجرد جزء . . جزء دقيق من المجتمع . والمجتمع أقوى بدرجة لانهائية بالقياس الى الشخصية ، والعلاقة بينهما قائمة على أساس مقولات الكم التى لاتدع مجالا لحل مشكلة القيم حلا حقيقيا . أما اذا نظرنا من الداخل – من وجهة النظر الوجودية والروحية – فإن المجتمع يصبح جزءا من الشخصية ، ويصبح مضمونا كيفيا تكتسبه الشخصية فى عملية تحقيق ذاتها . وهكذا تحتوى الشخصية على المجتمع ، على الرغم من أنها لم تتوحد معه توحدا كاملا . والمجتمع – كما قال فينيه بحق – ليس كل الانسان ، ولكنه رابطة من الناس (١) . وثمة منطقة فى أعماق الشخصية لا يستطيع المجتمع أن ينفذ اليها على الإطلاق ، والحياة الروحية للشخصية تمتنع على المجتمع : ولا يمكن أن تتحدد بواسطته . والحياة الروحية هى الطريق الموصل الى الاتصال الروحى . . الى مملكة الله . بيد أن بعض نواحي الحياة الروحية يمكن أن تجد لها تعبيرا فى أشكال اجتماعية ، وهكذا يتجه الدين الى أن يصبح ظاهرة اجتماعية ، ومملكة الله مؤسسة اجتماعية . وهنا نلمس منبعى الدين اللذين تحدث عنهما برجسون (٢) . والشخصية لا يمكن أن تكون حقا جزءا من المجتمع على الإطلاق ، لأنها لا يمكن أن تكون جزءا من أى شيء ، ولأنها لا تستطيع سوى المشاركة فى الاتصال الروحى .

ولسنا بحاجة الى القول بأن الدولة تمثل شكلا متطرفا من أشكال

cf. Vinet, Essais sur la manifestation des Convictions (١)
religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de L'Etat.

Vide. Bergson, les deux sources de la morale et de la (٢)
religion.

الإحالة المادية . فالدولة لا تستطيع أن تدخل فى اعتبارها سر الشخصية حتى حين تزعم أنها ترى حقوقها ، وذلك لأنها تنظر الى الشخصية بوصفها وحدة مجردة ، لا حقيقة حية قائمة بذاتها . الدولة ليست أوجدية ، ولا تصمم عنصرا وجوديا كالعنصر الموجود فى فكرة « الوطن » . ولا تنبض بالدفء أو الحياة ، ووظيفتها موضوعية صرف ، وهى فى الواقع نقيض الاتحاد الروحي . والاتحاد الروحي لا يمكن أن يكون وظيفة الدولة ، ووجوده دليل لا شك فيه على مقولة أخرى للقيم ، وقد ميز « توينيس » Toennies بين المجتمعات العضوية كالأسرة والقبيلة والشعب من ناحية ، وبين المنظمات الفكرية والآلية والاجتماعية كالدولة من ناحية أخرى . ولكنه أخفق - على أية حال - فى أن يتبين مشكلة الاتصال الروحي فى ضوءها الحقيقى ، لأنه كان قانعا بالنظر الى المجتمعات العضوية من وجهة نظر النزعة الطبيعية . والتصوير العضوى للمجتمع الذى حبذه الرومانتيكيون شكل من أشكال النزعة الطبيعية .

أما الاتصال الروحي فظاهرة روحية تعلو على الطبيعة العضوية . والى هذا المنحى يذهب « جاردينى » Guardini فيضع الاتصال الروحي فى مقابل « التنظيم » (١) organization .

وتميل التصورات العضوية والطبيعية للشعب أو للمجتمعات الى اعتبار الشخصية خلية بسيطة للهيئة القومية ومجرد جزء من كل (٢) . ومن الممكن ملاحظة هذا الاتجاه فى الايديولوجيات الشعبية كالفاشية والهلترية والأوربية والآسيوية . وقوة مجتمع ما - وخاصة الدولة - لا تؤلف معيارا . فمثل هذه القوة قد تثبت أنها تحقق شيطانى ، وقد تكمن القيمة العليا للشخصية فى ضعفها حين تواجه المجتمع أو الدولة ، فان من الخطأ أن نضفى القيمة القصوى لحكم القوى فى عالم مادى وضيع ، وعلى الانسان أن تكون قيمته أعلى من المجتمع أو الأمة أو الدولة حتى ولو كانت للدولة القدرة على اضطهاده واستعباده فى عالم تقوم فيه العلاقات على القهر ، ووظيفة العالم الاجتماعى الموضوعى هو أن ينشئ النظام والقانون والسلطة ، هذا هو جوهر أى تصور اجتماعى . ومن

Vide Romano Guardini, Vom Sinn der Kirche.

(١)

(٢) يظهر ن . ميخالوفسكى أحد علماء الاجتماع الروس فى سنة ١٨٧٠ فهما عظيما للمشكلة فى « كفاحه من أجل الشخصية » ولكنه قاصر من الناحية الفلسفية قصورا واضحا ، وهو لذلك يغفل فى ادراك أن الصراع من أجل الشخصية ينبغى أن نلتصمه فى الناحية الروحية لا فى الناحية البيولوجية .

الممكن أن نتصور العالم في حدود العمل فحسب ، أو في حدود التماثل بين العالم أو الحياة الاجتماعية والورشة أو المصنع . بيد أن الاتجاه العام يميل الى تجاهل هذه الحقيقة وهي أن أى فلسفة للعمل يجب أن تكون معادية للمادية ، لأن العمل روحى ونفسى فى أساسه ، وليس شيئا ماديا خالصا كما يفسره « ماركس » (١) . وأنا أعنى بذلك أن العمل يمكن أن يكون أساسا للمجتمع (٢) ما دام يمثل جانبا من جوانب الشخصية . ونحن لا نجد فى الشيوعية غير اتصال يكره على اتخاذ طابع الاتصال الروحى ، واستغلال الانسان للانسان ، واستغلال الدولة للانسان وسيلة من وسائل احالة الانسان الى موضوع . والطريق الوحيد للقضاء على استغلال الانسان للانسان هو وضع « الأنا » فى مقابل الـ « أنت » . وليست الرأسمالية أو الشيوعية المادية بقادرتين على شئ من ذلك (٣) .

وثمة اختلاف أساسى بين الاتصال والاتصال الروحى ، فالاتصال بين وعى ووعى يفترض دائما حالة من حالات التفكك وعدم الترابط . وهو يضم درجات متفاوتة تبدأ من الروابط القوية الحميمة بين أفراد الأسرة الواحدة الى الروابط الواهية البعيدة التى تربط بين الفرد والدولة . غير أن الاتصال لا يمكن أن يصبح اتصالا روحيا أو أخوة أو حبا . وتستطيع الاشتراكية أن تحرر الشخصية من الأشكال الضيقة للترابط ، بيد أن الاتصال الروحى لا يمكن أن ينشأ عن ارتباط الأنا بالموضوع . والأنا تواجه دائما الموضوعات فى حياتها الاجتماعية ، وكل اتصال بينهما يفترض حالة من التفكك . أما الاتصال الروحى فيطرح العالم الموضوعى جانبا . والأسرة شكل موضوعى للحياة الوجدانية العاطفية ، وهى لهذا السبب تشجع الاتصال فى أغلب الأحيان على حساب الاتصال الروحى . والدولة مستبدة حينما تحاول فرض الاتصال الروحى - أى نقيضها . والقهر شرط ضرورى لعالم تتحكم فيه وسائل الاتصال ، والعالم المادى عالم مفكك تنعزل أجزاءه بعضها عن البعض الآخر على الرغم من التحامها الخارجى .

cf. A. Bogdanov, Tectologie.

(١)

cf. A. Bogdanov, Science Générale de l'Organisation.

(٢) رقد كتب هذا الكتاب من وجهة النظر القومية cf. Hassle, le Travail

(٣) راجع هارون وداندييه « الثورة الضرورية » الشيق . فهو يعالج المشكلات

الاجتماعية من وجهة النظر الشخصية ، وهو يلخص جهود الشعب الفرنسى هذه الايام فى ذلك المجال .

أما الاتصال الروحي - كما أشرت الى ذلك آنفا - فلا يحدث الا بين
 الأنا وال « أنت » ، بين « الأنا » و « أنا » أخرى ، ولا يمكن أن يقع بين
 الأنا والموضوع ، بين الأنا أو المجتمع أو الشيء . والاتصال « الأنا »
 وال « أنت » اتصالا روحيا يفسح مجالا لقيام « نحن »
 حيث تستوعب شخصية ثالثة الاتصال الروحي بين شخصيتين وهذا
 ينطبق على اتصال « الأنا » بالموضوع ، ففي هذه الحالة يكون الشخص
 الثالث هو « الشيء » . والطبيعة والقوانين الطبيعية والمجتمع والدولة
 والأسرة والطبقة ، كل هذه أنواع مختلفة من « الشيء » حينما توضع
 في مقابل الشخصية . ولا يمكن أن يتحقق الاتصال الإدراكي وال عاطفي
 الا في المجال الوجودي وبالنسبة لكائن موجود ، وهي تنبئ دائما عن
 أن المرء على وعى بعالم آخر . والعالم الاجتماعي الموضوعي عالم
 كمي ، و « الواحد » و « الشيء » رمزان لعالم وضيع مجرد من
 الاتصال الروحي ومن الحدس والحب ، أو بمعنى آخر ، هو عالم
 الاتصال الخارجي البحت . مثل هذا العالم لا يمكن أن يكون لديه أي
 تصور عن الاتحاد الروحي . وفي مثل هذا العالم تصبح الكنيسة
 والمجمع الديني من وسائل الاتصال الاجتماعي الموضوعي ، اذ من
 الممكن أن ننظر الى الكنيسة باعتبارها مجتمعا أو مجمعا روحيا . وتمثل
 الكنيسة من وجهة النظر الاجتماعية عالما ثانويا منعكسا للاتصال
 الرمزي . والاتصالات الاجتماعية والموضوعية رمزية أكثر منها
 حقيقية . والصفة المميزة للاتصال الروحي هي حقيقته الانطولوجية ،
 وتستبعد رمزية الاتصال كل شيء عدا العلاقات المتعارف عليها .
 ولكن هيئة اجتماعية سواء كانت الأسرة أو الطبقة أو الدولة أو
 الكنيسة (كمؤسسة اجتماعية) رموزها الخاصة بها ، وقد تكون
 الحياة الباطنة أو الوجدانية في مثل هذه الجماعات أقل أو أكثر
 ظهورا ، ولكنها تظل بعيدة كل البعد عن الاتصال الروحي الحقيقي .
 فكل من الاتحاد والاتصال الروحي يفترض درجة قصوى من الاتصال
 الاجتماعي الروحي . غير أن الدير أو أي مجمع ديني يفشل في أن
 يكون مجمعا حقيقيا ما دام قائما على رمزية الاتصال فحسب ،
 وحياة الرهبنة صورة من صور الاحالة الموضوعية الاجتماعية .

وينبغي علينا أن نتردد قليلا في قبول نظرية «ليبنتس» عن الذرات
 الروحية (المونادات) المتناهية تناهيا تاما ، اذ يرى « يسبرز » بحق

ان « الأنا » تتقبل « أنا » أخرى ، أى « أنت (١) » . وتحاول « الأنا » تكملة لذلك فتضع ال « نحن » النى يتحقق فى أعماقها اتصال « الأنا » و « الأنت » اتصالا روحيا . وقد تكون الذرة الروحية « الموناد » أكثر أو أقل انغلاقا على نفسها ، وربما كانت مغلقة بالنسبة لأشياء ، ومفتوحة بالنسبة لأشياء أخرى ، وعلينا أن نفهم ذلك فهما ديناميكيا ، وهكذا يمكن أن تغلق الذرة الروحية (الموناد) نوافذها وأبوابها بالنسبة للجانب الروحى من الحياة ، ويتبع ذلك أن تعاني العزلة التامة . ولكنها تفعل ذلك بفضل مصيرها الخاص أكثر من أن يكون ذلك بفضل تعريفها الميتافيزيقى . وقد تعاني الشخصيات الخلاقة والعباقرة خاصة صعوبات جمة من صلاتها بالعالم اليومى العادى ، وقد تهادى هذا العالم بينما تراها فى الوقت نفسه تدرك الكون خلال ذلك العالم . ورمزية الاتصال الاجتماعى متغيرة . والتكنولوجيا والآلة على أعظم جانب من الأهمية بالنسبة لهذا الموضوع . فالتكنولوجيا تساعد على تحسين الاتصال بين الناس ولكنها بدلا من أن تقلل من التباعد الأساسى بينهم فإنها تعمل على اتساع رقعته . وتمثل التكنولوجيا شكلا متطرفا من أشكال الأصالة المادية للوجود الإنسانى ، وعلى هذا الأساس لا تعنى بالاتصال الروحى . فالسيارة والطائرة والسينما واللاسلكى ، كل هذه الاختراعات قد أسهمت مساهمة كبيرة فى أن تجعل الاتصال بين الناس شاملا . وبفضل هذه الوسائل جميعا استطاع الإنسان تحرير نفسه من أن تسطر عليه بيئة محلية معينة ، وتسليم نفسه للحياة العالمية الحاضرة . غير أن انتشار هذه الوسائل العالمية للاتصال انتشارا هائلا يميل الى القضاء على الصلة الحميمة والألفة الأساسية للاتصال الروحى ، بل ان أثرها يعزل الإنسان عزلا مطلقا . ولهذه العملية - كما لكل شىء فى هذا العالم - مظهران : أحدهما سلبى والآخر ايجابى ، ففي مجتمعات الماضى المحدودة سواء منها الأبوية أو النوعية - كان الأفراد يتصلون بعضهم البعض بالبحر الآخر بطريقة لا شخصية جدا ، ولكى تصبح هذه العلاقات أكثر شخصية كان لابد من أن يعاني الشخص العزلة ، وان تنفصل « الأنا » من روابطها العضوية التى تكاد تستوعبها جميعا . وأسهمت « التكنولوجيا » فى هذا السبيل مساهمة وفرة ، وقضت الآلات الى درجة كبيرة على استغلال الإنسان والحيوان . وقد كان هذا الاستغلال عقبة فى سبيل الاتصال الروحى .

(١) راجع المجلد الثانى من كتابه *Existenzerhellung* فهو أكثر أجزاء فلسفته

وفى هذا العصر « التكنولوجى » علينا أن نقبل امكانية الاتصال الروحى بالحيوانات باعتبارها وسيلة للتغلب على عزلتنا . وحينما تواجه « الأنا » كلبا ، فقد يثبت الكلب أنه صديق حميم أكثر من أن يكون « شيئا » ، وبهذا المعنى تفتح أمامنا مجالات جديدة . والتغيير الذى يطرأ على العلاقات بين الناس بعضهم والبعض الآخر ، وبين الإنسان والله ، وبين الإنسان والحيوان أو الأزهار - هذا التغيير علامة على غرض أسسمى من ذلك الغرض الذى يتحقق فى تنظيم الاهتمامات الصناعية .

ودلالة الاتصال الروحى بحسبانه هدفا للحياة الإنسانية - دلالة دينية فى أساسها . فالاتصال الروحى يقتضى المشاركة . المشاركة المتبادلة ، والاندماج المتبادل . ويجب أن تتم هذه المشاركة فى أعماق الاتحاد بين « الأنا » و « الأنت » ، واندماج « الأنا » و « الأنت » يتم فى الله . والاتصال الروحى يعمل على رفع ذلك التقابل بين الواحد والمتعدد ، بين الجزئى والكلى . والشخصية لا عقلية دائما فى نظر المجتمع بفضل حياتها الباطنة ، ومسيرها الفريد . ولكى يجعل المجتمع هذا المصير معقولا تراه يلجأ الى القهر . وقد تتحدد الشخصيات لكى تؤلف جمعيات سرية : كجماعة الماسونيين الأحرار مثلا أو غيرها من الجمعيات الروحية . غير أن هذه الجمعيات السرية لا تمهد الطريق للاتحاد الروحى لأن طابعها الأساسى اجتماعى (١) . وربما وجدت الشخصية نفسها فى استعباد أشد مما كانت تعانيه ، ولكن ما من درجة من الاتصال داخل جماعة معينة يمكن أن تضع حدا للتعارض بين الشخصية وبيئتها الاجتماعية . وهذا الصراع الأساسى هو المأساة الأبدية للحياة الإنسانية . ومن الممكن فض الخلافات والمنازعات الطبقية ، ولكن ليس الحال كذلك بالنسبة للتضاد والصراع الناشئين عن تقابل الشخصية بالمجتمع . ولم ير « ماركس » فى هذا الصراع غير شكل مقنع من أشكال الحرب الطبقية ، وانتهى من ذلك الى أن ظهور مجتمع لا طبقى كفىل بحل مثل هذا الصراع وذلك بأن تصبح الشخصية اجتماعية تماما وقائمة بحياتها . بيد أن « ماركس » أخفق فى تقدير أعماق جوانب المشكلة ، فالعكس تماما هو الصحيح ، وليست حرب الطبقات غير قناع للصراع الأبدى الميتافيزيقى بين الشخصية والمجتمع . وكانت الشخصية المضطهدة فى سالف الأزمان - سواء كانت تنتمى للطبقة البورجوازية

أو العمالية أو لطبقة المثقفين ، تثور في وجه الدولة القادرة المطلقة . وهكذا لم تتمكن الدولة من أن تصبح مطلقة تماما . وكان «موسولينى» يزعم في كتابه عن « الفاشية » أن ضرورة احترام حقوق الإنسان المضطهد في طبقة أو أخرى من الطبقات الاجتماعية ، سوف تختفى حينما يصبح الشعب سيدا للدولة . وتصبح الدولة مطلقة في هذه الحالة .

ولهذا تندفع الفاشية والشيوعية للقضاء على الصراع بين الشخصية والمجتمع بدافع واحد . والواقع أن هذين المذهبين يؤلفان من وجهة نظر « علم الظواهر الاجتماعى » نمطا متماثلا : فالفاشية تمثل نوعا منطقيا جديدا للديموقراطية ينادى بأن الشعب هو السيد المباشر للدولة ، ويجعل من الدولة التعبير المطلق عن جوهره ، والحقيقة أن الفاشية أكثر تعارضا مع نظام ارسقراطى للحكومة من النظام الديموقراطى الذى يؤدى فى النهاية الى سيطرة الدولة اذا تطور تطورا منطقيا . فهل كانت القيصرية الرومانية غير ديموقراطية ؟ من الحق أن القيصرية كانت ذات طابع شعبى واضح . ومن المحتمل أن يجتاز البشر مرحلة من التوحيد الاجتماعى الخالص يلغى فيه جميع الفروق الطبقيّة ، وحينئذ يصبح الشعب المتحد اللاطبقى سيدا للدولة ، ولن تعاني الشخصية الانسانية بعد أن تصبح موضوعا اجتماعيا محددا أى تعارض بينها وبين المجتمع . ولكننا سوف نشاهد فى ذروة هذه العملية الاجتماعية الخالصة عندما تنتهى المنازعات الطبقيّة من تقنيع الملامح الجوهرية للوجود الانسانى - سوف نشاهد ظهّر ذلك الصراع الأبدى الفاجع من جديد بين الشخصية الانسانية وبين الدولة . بيد أنها لن تتوحد فى هذه المرحلة أو فى أخرى ، وإنما ستصبح كلا كاملا ننظر اليه باعتباره صورة مشابهة لله ، وسيشاهد العالم الشخصية الانسانية مرة أخرى وقد ثارت على الشعب وعلى المجتمع وعلى الدولة . وقد قام « ماركس » بكشف اجتماعية قيمة ، ولكنها كانت فى معظمها مقصورة على المجال الثانوى للوجود . وكان « برودون » أكثر عمقا فى رؤيته للتناقض الأبدى بين الشخصية والمجتمع . ولم تحاول « الماركسية » أو أى مذهب اشتراكى آخر أن يعالج مشكلات العزلة والاتصال الروحى باعتبارها متميزة عن مشكلة الاتصال ، وذلك لأن هذه المذاهب تفشل فى ادراك

الدلالة الميتافيزيقية العميقة لمشكلة الشخصية (١) . والمشكلة التي يجب أن نتعرض لها الآن هي مشكلة الشخصية في علاقاتها بالجمهور أو الجماعات ، وبالأرستقراطية والديموقراطية .

فهل نجد أساسا حينما نقول ان اتحاد الشخصيات في جماعة يمثل الوصول الى «نحن» ؟ وهل الاتحاد الحقيقي أو الاتصال الروحي بين «الأنا» و«الأنثى» يمكن بلوغه في مثل هذه الظروف ؟ من المؤكد لا ، فليس ثمة شك في أن الجماعة جزء من المجال الموضوعي للشخصية الإنسانية ، وحياة الجماهير يتحكم فيها قانون لا شخصي (٢) . فإذا خضعت الشخصية للايحاء الجماعي ولغريزة المحاكاة والمعاطف الدنيا للجماهير أصابها الفقر من حيث الكيف . وغريزة الجماهير ليست غريزة قوم منظمين ، كما أن الجمهور ليس تعبيرا عن «نحن» ، وإذا فشلت «الأنا» الإنسانية في معاناة العزلة حينما تفوص في الحالة الأولية اللاشعورية العاطفية التي تسود الجماهير ، فليس ذلك لأنها وصلت الى الاتصال الروحي مع الأنثى ، أو الاتحاد مع كائن آخر ، وإنما لأن شعورها الخاص ووعيها قد ابتلعهما «الهو» أو «الشيء» ، وهكذا نجد أن الجمهور أو الجموع تمثل الـ «هو» أو «الشيء» ، لأن نحن نفترض وجود «أنا» أخرى أو «أنثى» . وحينما تواجه «الأنا» الجمهور تجد نفسها مرغمة على ان تتقبل الطابع الذي يفرضه عليها الجمهور ، وان تعتنق غرائزه اللاشعورية وعواطفه . ويجازف «زمل» فيقول : ان هذا «التشخص» أو «القناع» يعد مظهرا من مظاهر القوة التي تتمتع بها الجماهير . وغريزة المحاكاة هي العامل المحدد في حياة الجماهير (٣) . وتتغلب «الأنا» على عزلتها على حساب الذات . وفي حالات الحروب والثورة أو فترات رد الفعل ، وفي الغضب الأعمى الذي يركب الجماعات ، وفي الحركات الوطنية أو الدينية نستطيع ان نلاحظ الجماهير في أثناء الفعل . وفي مثل هذه الحالات لا توجد عزلة أو اتصال روحي . وتزعم الشيوعية الروسية أنها قضت بهذا المصنوع على العزلة الإنسانية ، ولكنها جعلت الاتصال

(١) انظر الكتاب الجديد الذي ألفه Tillich زعيم الاشتراكية الدينية الألمانية بعنوان Die Sozialistische Entscheidung . «وتيليتش» لا يفتن الى المشكلة الوجودية للشخصية .

(٢) انظر حول هذا الموضوع Le Bon, Freud, Simmel

cf. Tarde de L'imitation

(٣)

الروحى فى الوقت نفسه امرا مستحيلا بين « الانا » و « والانت » ، وهذا القول ينطبق الى حد كبير على المثل الأعلى للمجتمع الجماعى فى الاشتراكية القومية الألمانية الذى يقوم بلا ريب على الـ « هو » لا على الـ « نحن » المامة . ونلمح فى الاشتراكية القومية تلك الاحالة العقلية للغرائز والميول اللاشخصية ، وزعماء الجماهير أشبه بالوسطاء ، فهم يجرون الجماهير ، ولكن الجماهير تجرفهم أيضا . وقد ذكر « فرويد » بحق أن الزعيم يؤثر على الجماهير تأثيرا غراميا حتى انهم ليخضعون له خضوعا اعمى ، وهذه الحقيقة هى التى جعلت من الممكن قيام ديكتاتورية على رأسها « قيصر » و « كرومويل » و « نابليون » والقيصرة الصغار وأشباه نابليون الضئال الذين نراهم فى هذه الأيام . وهذا الجو الغرامى نفسه هو الذى يحيط بالملوك ، وان كانت قوة الملك قائمة على أساس من عواطف دينية او تقليدية أكثر دواما . وينبغى على الزعيم أن يكتشف مجموعة من الرموز قادرة على اثارة الجموع وتوحيدها فى آن واحد ، وربطها به . وهذا الرمز - ايا كان - ينبغى أن يتملق نفسية الجماهير . وليس فى قدرة الزعيم أن يفعل شيئا الا أن يتملق الجماهير . فإذا تصادف أن كان الزعيم رجلا ممتازا ، فانه يعانى شعورا حادا بالعزلة حينما يسلم زمام شخصيته تماما للجماهير ، والنوع العادى من الملوك أبعد ما يكون عن الاتصال الروحى وعن فهم « رمزية » مركزه بالنسبة لرهباياه ، والعبرى والشخصية التاريخية العظيمة والزعيم هم أكثر الناس عزلة ، ذلك أن الروابط التى تربط بين الزعيم والجماهير هى تلك التى تتحكم فى العلاقة بين الذات والموضوع لا تلك التى تقوم بين الانا والانت . ولكن كيف ترتبط الشخصية بالديموقراطيات المحبة للسلام والتى تضمن للجماهير حكومة ثابتة نسبيا ؟ ان العلاقة بينهما تثبت الصراع الفاجع الأبدى الذى لا مفر منه بين الشخصية والمجتمع . والرأى العام فى البلاد الديموقراطية يمثل صورة متطرفة من الاحاطة المادية الاجتماعية لأنه يتلقى تعليما يصل به الى مستوى متوسط على حساب الحياة الداخلية للشخصية . والفردية البورجوازية بما تمارسه من موانع ومحرمات تتحالف فى سر ميع النزعة اللاشخصية الكاملة ، ومع الخط من القيم كافة ، ومع أدنى أشكال المحاكاة الاجتماعية . وتحقق الشخصية عمل أرستقراطى فى أساسه على الرغم من أنه لا يشترك فى شيء مع الأرستقراطيان الاجتماعية والسياسية القائمة . وهذه الأخيرة شكل متوارث من أشكال الأرستقراطية التى تحبذها التقاليد على الرغم من أنه فقد كل ما يشترك

به مع الصفات الشخصية (١) . ولكننا نهتم قبل كل شيء بالديمقراطية الشخصية ، وبالتعبير عن حياة الانسان الداخلية . وهى قبل كل شيء مشكلة الكرامة الانسانية - كرامة حقيقية أكثر منها كرامة رمزية . . كرامة لا تنفصل عن صفات الشخصية ومواهبها . والكرامة الاجتماعية النوعية رمزية لانها تراث الماضى وملاك أمة أو طبقة أو طائفة . والديموقراطية بوصفها تأكيداً لكرامة كل انسان تعبر عن حقيقة أعني ، ولكنها تخطئ على أية حال فى تأكيد الجوانب المادية من الوجود الانسانى ، وما من مجتمع يستطيع أن يخفف من الحنين الى الاتصال الروحى والى الألفة والى الاتحاد بروح متألفة ، والى الانعكاس الصادق للانا فى «أنا» أخرى . وكل مجتمع عبارة عن مجتمع « قيصر » ، بينما الاتصال الصادق هو مملكة الله ، والحنين الكامل الى العزلة هو حنين الروح ، والهرب من العزلة هو احتضان الحياة الروحية ، وطريق الاتصال الروحى حافل بالعقبات والآلام ، لأن كل شخصية تمثل عائقاً متميزاً مستترا لا تذكره شخصية أخرى الا ادراكاً جزئياً فحسب . ولكن حينما تدخل الشخصية فى العالم الروحى ، فانها تتشبع بجو من الاتحاد والأخوة . . هو مملكة الله .

cf, Berdyaev, Christianity and Class war.

الفصل الرابع

- الشخصية والتغير
- الشخصية والحب
- الشخصية والموت
- الانسان القديم والانسان الجديد
- نتائج

جوهر الشخصية - كما ذكرنا آنفا - ثابت لا يتغير ، فالشخصية يطرأ عليها التغير في عملية تحقيق ذاتها ، بيد أن ذاتيتها تظل ثابتة دون تحول . ولنا الحق كل الحق أن نطرب لكل تغير يقوى الشخصية ويقومها ويسمو لها . كما أن لنا الحق كل الحق أن نبتئس لكل تغير يشوه منها أو يحولها بحيث لا نتمكن من معرفتها بعد ذلك . الشخصية خالدة فريدة ومحتفظة بذاتيتها ، ولكنها مع ذلك في عملية دائمة من التغير الخلاق لأنها في حاجة إلى الزمن لتحقيق كل امكانياتها إلى أقصى درجة ، ولا بد لها دائما من أن تحاول حل المتناقضات (١) وعلى الرغم من أنها معادية تماما للزمان لأنه مرادف للموت ، فإنها تولد الزمان في عملية النمو الذاتي ، وبذلك توفق طبيعتها المتناقضة بين التغير والثبات ، وبين الزمان وما فوق الزمان . والشخصية أي شيء : إلا أن تكون استاتيكية (ثابتة) ، فإن طبيعتها نفسها تقتضى التغير والتجدد الخلاق ، ولكنها تحاول التوفيق بين التحول وبين الاحتفاظ بذاتيتها الأساسية وطابعها الخاص . وهي توجد بفضل تحالف قامض بين التغير والتجديد من ناحية ، وبين الدوام والاحتفاظ بذاتها من ناحية أخرى . وفي تعريفنا للشخصية الانسانية يجب أن

cf. Le Senne, Le Devoir.

ننظر الى دوامها الأساسى ، والى احتفاظها بذاتيتها على الرغم من التغيرات الخارجية المتعددة واكتساب صفات أخرى جديدة . ويتمثل هذا التحالف أفضل تمثيل فى شعور الانسان برسالة ومصير مقدر يتم فيه التوفيق حقا بين التغير والخلق ، وبين الاحتفاظ بذاتية الشخصية ، باعتبارها مقومات متكاملة لحياة متماسكة تتجه نحو هدف أعلى . والقاعدة هى أن الناس يفشلون عادة فى أن يحسبوا حسابا لبقاء الذاتية الشخصية على الرغم من التغيرات الظاهرية . غير أن سر الشخصية ومضمونها الفريد يتضح أبلغ وضوح فى الحب ، ولهذا السبب يقوم بعملية اخفاء بالنسبة لغير العشاق . وتظل ذاتية أية شخصية أخرى غامضة فى أغلب الأحيان ان لم ينرها الحب والتعاطف والنية الحسنة . وترتبط حياة الشخصية ارتباطا وثيقا بالحب الذى بدونه لا يمكن تحقيق الذات أو القضاء على العزلة ، ولن يكون ثمة اتصال روحى . والحب بدوره يفترض الشخصية ، فهو علاقة بين شخصية وأخرى ، وهو وسيلة لتحرير الشخصية من أسر الذات والسماح لها بأن تتوحد مع شخصية أخرى ، وهو الفعل الذى تتقبل به الاعتراف الخالد والتوكيد (١) . وتصور الحب لا وجود له فى المذاهب الواحدية التى لا تؤكد ذاتية الشخصية بينما تؤكد ذاتية كل الشخصيات ، وكمون مبدأ واحد فيها جميعا ، وتوحد « الأنا » و « أنت » . أما الصفة الأساسية للحب من ناحية أخرى فانها تتألف من كشف شخصية فريدة أخرى ، وكشف تلك الحقيقة وهى أن الشخصية لا تنمو الا فى علاقتها بشخصية أخرى . الحب اذن ثنائى لأنه يفترض قيام شخصيتين بدلا من قيام ذاتية لا تنوع فيها ، وهذه الحقيقة الا وهى أن الشخصية فريدة وانها تؤلف « أنت » — هذه الحقيقة أساسية فى فهمنا لسر الحب ، وبدونها تظل الشخصية مستعصية على الفهم . أما النزعة الشخصية فتؤكد حب الكائن العينى الحى ، حب « أنت » فى مواجهة حب الخير « أو أية فكرة مجردة أخرى ، ذلك أن حب الخير يمكن أن يتحول فى سر الى حب للشيء » ، والنزعة الشخصية تدافع عن حب الانسان للانسان . . للشخصية الفريدة ، للانسانية الالهية باعتبارها متميزة عن حب الله ، وقيمة الانسان فوق الشخصية . ومنها تقف المذاهب الأخلاقية المثالية والواقعية وجهها لوجه . فالأخلاق المثالية تؤكد حب المثال والقيمة ، بينما تحبذ الأخرى حب الانسان فى حد ذاته . ولكن من المؤكد أن

cf. Max Scheller, Nature et Formes de la Sympathie.

حب الإنسان في حد ذاته لا يمنع من حب القيمة والكيف والدرجة ، بل العكس !! يجب أن يتعايش هذا كله كما يتعايش ما هو إنسانى مع فوق الإنسانى في الشخصية نفسها ، وكما يتعايش فيها الواقعى والمثالى معا . ومعنى أن نحب شخصية أخرى هو أن ندرك الذاتية والوحدة الكامنة خلف التغير الدائم والانقسام الذى يتم فيها ، ومعناه أن ندرك نبلها من خلال أخط حالاتها . الحب وسيلة تضىء لنا ظلام العالم الموضوعى ، وتخترق لنا قلب الوجود حتى تحل « الأنت » محل « الموضوع » ثم تقضى عليه فى النهاية . فالحب الحقيقى اذن بشير بحلول مملكة الرب ، وحلول مستوى آخر من الوجود متميز عن العالم الموضوعى الوضيع حيث لا تكون الشخصية تغيرا دائما فحسب ، بل خداعا مستمرا . وفى هذا العالم الوضيع تتوارى ذاتية الإنسان وتحلل شخصيته ويكتشف الغموض صورته الفريدة . . وفى مثل هذا العالم لا وجود للاتصال الروحى ما دامت الشخصية وصفاتها تلقى جميعا كل ازدراء واحتقار . غير أن قضية الشخصية تجد لها نصيرا فى قوى الذاكرة والحب والغرائز الخلاقة . وإذا كان من غير الضرورى الاحتفاظ بذاتية الشخصية بالنسبة لأغراض الحياة الاجتماعية والمجتمع ، فإنه لا يمكن قيام الاتصال الروحى بغير تلك الذاتية .

ونحن لا نستطيع أن نستغنى عن الحب فى علاقاتنا بالآخرين أو بأنفسنا . وليس الشخص الأناى شخصا يحب نفسه بالضرورة ، فقد يحتقر نفسه ، ولهذا السبب تراه يضر أشد أنواع الحقد للناس ، وهذا الشعور بالضعف قد يدفعه الى البحث عن التعويض فى القسوة على الآخرين (١) . وهكذا يمكن أن يكون الشخص الأناى فى حرب مع نفسه ومع الآخرين . وقد كان يقال لنا : « أحب لأخيك ما تحب لنفسك » وهذا يستلزم أن نحب أنفسنا ، وأن نمزج أنفسنا فى حب شخصياتنا ومع ماهياتها الفريدة . وبغض النفس الذى يبلغ حده الأقصى هو وحده الذى يمكن أن يحجب ادراكنا للشخصية لأن هذا الإدراك قائم على الحب باعتباره حدس الشخصية ، وينبغى علينا أن نمارس هذا الحدس تجاه أنفسنا كما نمارسه تجاه الآخرين ، ولا يمكن أن يتوقع منا أن نحرم أنفسنا من الحب حتى حينما يطلب منا أن نضحى بأنفسنا ، وهكذا نرى أن نمو الشخصية يقتضى التضحية

(١) هذه هى الفكرة الأساسية التى تقوم عليها نظرية « أدلر » .

والإيثار ، والانتصار على التمرکز، حول الأنا ، ولكنه لا يقتضى مطلقا
يفض الذات .

والألم والعذاب رفيقان ضروريان المحاولة الشخصية في تحقيق
ذاتها . وقد آثر الناس في أغلب الأحيان أن ينصرفوا عن المحاولة
بدلا من مواجهة العذاب . ولذلك كان انكار الشيوعية للشخصية
نتيجة للرغبة في الغاء الألم والعذاب ، وتأمل الشيوعية في بلوغ هذه
الغاية عن طريق التنظيم الجماعي ، لا للحياة الاجتماعية فحسب ، بل
للموعى الانسانى أيضا . والكفاح من أجل تحقيق الشخصية كفاح
بطولى ، والبطولة قبل كل شيء فعل شخصى . والشخصية لا ترتبط
بالحرية فحسب ، ولكنها لا يمكن أن توجد بدونها . ولا بد اذن
لتحقيق الشخصية من اكتساب الحرية الباطنية ومن تحرير الانسان
من كل تحديد خارجى . وليس من الممكن الشعور بالحرية في حالة
تتحكم فيها الضرورة . بيد أن الشعور بالحرية عبء ثقيل على كاهل
الانسان والألم والعذاب مصاحبان له ، والمأساة خاتمته (١) . وتجنبنا
لهذه النتائج وهو هروبا من الحل المفجع يضحى الناس غالبا وعن عمد
بحريتهم ، وهكذا نجد نظريتين الوجود في تعارض دائم ، فاحدهما
تجعل هدف الانسان خلاصا سلبيا صرفا ، او الحرية المرادفة للعنة
او الحرية من كل عذاب في الزمان والأبدية ، والأخرى تعتقد ان
الخير، الأسمى هو تحقيق الانسان لذاته ، وفي نمو الشخصية ، وفي
التصاعد الكيفى ، وفي بلوغ الحق أو الجمال أو بعبارة موجزة - في
الحياة الخلقة . فقد تكون رغبة الانسان للخلاص اسقاطا لأنانيته
الأرضية بحيث يتخذ طابعا فوق - طبيعى . ولا حاجة بنا الى القول
بأن هذه الرغبة يمكن تفسيرها أيضا باعتبارها وسيلة لبلوغ حياة تامة
كاملة . ولتحقيق هذه الحياة ينبغى على الانسان أن يتسلح بشجاعة
صلبة ، وينبغى أن يؤكد صدق شخصيته ازاء الخوف والقلق من
الحياة والموت ، وازاء المخاوف التى تتولد عن التقديرات النفعية ،
والقلق من أجل السعادة بفض النظر عن أى تفكير في الحرية والكمال .
والمبدأ الشخصى نقيض المبدأ النفعى الفردى أو الاجتماعى ، اذ يؤكد
ان كل شخصية - من وجهة النظر الاجتماعية - يجب أن توضع في
حالة من الوجود الانسانى تتناسب مع كرامتها الانسانية .

والوجود الفاجع للشخصية في هذا العالم هو في أساسه نتيجة
لارتباطه الوثيق بالموت الذى لا يؤثر سره على « اللاشخصى » ،

cf. Berdyaev, Dostoevsky and Freedom and the Spirit. (١)

والشخصية بفضل ماهيتها أو فكرتها - خالدة أبدية - غير أن عالمنا
فانل : خاصة نذل ماهو خالد أبدى ، ولهذا السبب فان الشخصية
أكثر تعرضا لخطر الموت عندما تونك على بلوغ الغاية من تحقيق ذاتها .
وهدف الشخصية وفكرتها جزء كامن فى النظام الأبدى للكون ،
وبالتالى ، لا توجد مأساة أبلغ تأثيرا من وفاة شخص أوشك على
تحقيق شخصيته ، ولكننا حتى لو اعترفنا بإمكانية بلوغ الخلود الطبيعى
عن طريق انكار الشخصية انكارا كاملا ، فان هذا النوع من الخلود
لا يشترك فى شىء مع الأبدية . وقضية الشخصية هى تحرير الانسان
من حالة العبودية الطبيعية التى يرسف فيها . فقد كان الانسان بادىء
الأمر عبدا للطبيعة ، ثم أصبح عبدا للدولة أو للامة أو لطبقة ما ، ثم
أصبح أخيرا عبدا للتكنولوجيا أو للمجتمع المنظم . وتحقيق الانسان
لذاته يواكب تحرره من كل عبودية وسيطرته على كل الأشياء .
ومهما يكن من أمر ، فهناك عبودية لا تستطيع أية جمهورية مثالية
أو تنظيم اجتماعى أن يحرره منها ، وهذه هى قوة الموت النهائية .
والانتصار على الموت هو الاعتراف بسرّه ، هو اعتناق موقف مناقض .
ومن الحق أن التحقق الذاتى يمهد الطريق للاتصال الروحى فى مجالات
الحياة الاجتماعية والكونية معا ، وبذلك يساعد على تجاوز حالة العزلة
المشابهة للموت . وتحقيق الاتصال الروحى معناه انتفاء كل خوف
من الموت ، وهو الشعور بأن قوة الحب أقوى من سلطان الموت ،
وهؤلاء الذين حققوا الاتصال الروحى ليسوا منزهين عن فراق الموت
الفاجع ، ولكنهم يشعرون أن هذا الفراق مقصور على العالم الطبيعى .
وفى عالم الروح ، وفى أعماقه ، يصير الموت طريقا للحياة الحقيقية مادام
الموت لا يؤثر الا على العالم الموضوعى ، وخاصة على شخصية هؤلاء
الذين استقبلوا لقوته الغريبة . والتحقق الذاتى عملية مستمرة من
الخلق الذاتى ، وتحسين فى الانسان الجديد على حساب الانسان
القديم . وعندما نتحدث عن ظهور الانسان الجديد ، فاننا لا نعنى
الموضوع لما هو زمانى . أو انكار مضمون الانسان الأبدى ، وانما نعنى
به تحقيق ذلك المضمون الأبدى . فالتغير والتجديد والخلق متضمنة
جميعا بلا أدنى شك فى عملية تحقق الصورة الالهية فى الانسان ولكن
بمعنى مختلف ، تماما عن التصور الفعلى للانسان الجديد فى العصر
التكنولوجى ، فالنظرية الفاعلية عن الانسان تطرح فكرة الأبدية جانبا ،
وهى لا تفعل أكثر من أن تضع « الأنا » فى مواجهة الموضوع لتدفع الأنا
فى عالم موضوعى . وينبغى على « الأنا » بالطبع أن تحقق ذاتها فى عالم
موضوعى اذا كان لابد من أن تنمو كل جوانب الشخصية (بما فى

ذلك المعرفة) نموًا كاملاً ، بيد أن النمو الموضوعي لا يمكن أن يكون مطلقاً ، أو نهائياً بأي معنى من المعاني . والتحقق الكامل للشخصية لا يتم الا في المستوى فوق - الطبيعي ، في مستوى الحرية الروحية . والاتصال الروحي والحب .

والانسان كائن تاريخي ، وهو يسعى الى تحقيق ذاته في التاريخ، ومصيره من أجل ذلك تاريخي ، وحياته وافعاله الخلاقة محصورة داخل اطار التاريخ ، وهو مضطر داخل هذا الاطار الى أن يمنح خياله المبدع صورة موضوعية . ومن الممكن حقاً أن تعزو فشل الانسان في تحقيق احلامه الى هذه الحقيقة مباشرة وهي أن أعماله الخلاقة تصاغ صياغة تاريخية . والتاريخ بفضل طبيعته الموضوعية لا يكثرث على الاطلاق بالشخصية الانسانية ، بل يبدو أن عنايته بها اقل من عنايته بالطبيعة ، فهو يرفض في اصرار الاعتراف بالقيمة العليا للشخصية ، فانه ان فعل ذلك فقد علة وجوده *raison d'être* . وعلى الرغم من هذا كله فان الانسان خوفاً من افقار نفسه والتقليل من شأنها لا يستطيع ان يرفض المشاركة في التاريخ بوصفه مصيره وطريقه المرسوم ، ولكن ينبغي أن يحاذر من أن تتحول عقليته الى عقلية تاريخية صرنة ، ومن أن يقيم معايير على الضرورة التاريخية وحدها ، ومهمة خلق الحضارة تلقى على عاتق الانسان بفضل وجوده التاريخي ، فالحضارة أيضاً طريقه ومصيره ، وهو في خلقه للقيم الحضارية يساعد على تحقيق نفسه كأننا خالقاً ، والحضارة تنقل الانسان من حالة الهمجية البدائية وتعمل على السمو به ، ولكنها تضيء صورة موضوعية على أعماله الخلاقة ، والحضارة الكلاسيكية صورة كاملة لنشاط الانسان الموضوعي في ميادين الدين والأخلاق والعلم والفن والقانون . والتأثير النهائي للصورة الموضوعية هو اخماد جدوة الابداع عند الانسان واضعاف دوافعه الخلاقة بأن تخضعها جميعاً لحكم القانون ، وتصبح نوعاً من التوقف يعترض سبيل الامكانية الخاصة بتغيير العالم . والقيم العليا في أية حضارة قائمة لا تكثرث أيضاً بحياة الانسان الباطنية ، وهي تتخذ موقفاً من الشخصية الانسانية يماثل في قسوته العالم التاريخي الموضوعي . واذا كان الأمر كذلك فان للحضارة أيضاً يوماً للحساب ، فانها ستتلقى حكم هؤلاء الذين ساعدوا على خلقها ، والوثنية الحضارية خليقة باللوم كالهمجية سواء بسواء . ولكن لا خيار في الأمر ، اذ علينا أن نواجه هذا الصراع الفاجع ، هذا التناقض الذي لا يمكن حله ، وأن نحمل المسئولية كلها على عاتقنا ،

لا خيار الا فى ان نضع على كواهلنا عبء التاريخ والحضارة معا ،
عبء العالم الرهيب المحزن المضيع ، والمخرج الوحيد هو معرفة أن
هناك حلا نهائيا فى المجال فوق - الطبيعى من الوجود حيث نشارك
فى هذا المجال بفضل حياتنا الروحية ، وهناك يتخطى وعينا العالم
الموضوعى بعد أن دعمته التجربة الفاجعة .

والانسان هو الفكرة المسيطرة على حياتى .. صورة الانسان
وحرية الخلاقة ، ومصيره المبدع ، وهذا هو أيضا موضوع الكتاب
الذى اشرف على نهايته ، بيد ان التعرض للانسان معناه التعرض
لله ، وهذه فى نظرى هى المسألة الأساسية ، فان مشكلة مركزية
الانسان ونشاطه الخلاق لم تلق عناية جديده من البحث على يد آباء
الكنيسة والفلسفة المدرسية . والنزعة الانسانية فى عصر النهضة هى
التي قامت بالكشف الأولى الهامة فى هذا الاتجاه (١) . وقد حان الوقت
الان لوضع هذه المشكلة بطريقه اخرى ، لأن النزعة الانسانية فى
عصر النهضة كانت لا تزال طبيعوية الى حد كبير فى نظرتها . وفى
زماننا هذا يميل الفكر النظرى الى أن يكون أكثر تشاؤما ، ولكنه فى
الوقت نفسه أكثر حساسية للشروع والآلام المنيئة فى حنايا هذا
العالم ، وتشاؤمه ليس سلبيا ، وانما يحاول مغالبة هذه الشرور ، فهو
تشاؤم ايجابى خلاق ، وهذا أيضا واحد من موضوعاتى الأساسية ،
وفى هذا الكتاب حاولت أن أعرض هذا الموضوع فى صورة مقال فى
الفلسفة الوجودية ، وقد خطا « فويرباخ » خطوات فى هذا الاتجاه
حينما حاول عبور الهوة القائمة بين الله والانسان ، وتلاه « نيتشه »
فتقدم خطوة اخرى حينما اذاع فكرته عن الانسان الأعلى ، وحينئذ
أصبح الانسان أداة أو آلة لهذا التحول ، بل كان عليه أن يشعر
بفسه فضلا عن ذلك بأنه أداة أو آلة . ومن المحتم علبنا فى وقتنا
الحاضر أن نفهم مرة أخرى أن إعادة كشف الانسان سيكون كشفا
لله من جديد . وهذا هو الموضوع الأساسى فى المسيحية ، وفلسفة
الوجود الانسانى فلسفة مسيحية ، فلسفة انسانية الهية ، والحق هو
معيارها الأسمى ، ولكن الحق ليس حالة موضوعية كما لا يمكن ادراكه
بحسبانه موضوعا .. الحق يتضمن قبل كل شيء نشاط الانسان
الروحى ، وادراكه يتوقف على درجة الاتصال بين الناس ، وعلى
اتصالهم فى الروح .

(١) ربما كانت أقيم الأفكار التى ظهرت فى هذا العصر وأقربها الى طريقتى فى
التفكير هى أفكار « ميراندولا » Mirandola و « باراسيلوس » Paracelus

فهرس

٣	• • • • •	برديائف - عرض لآرائه واتجاهاته
١٧	• • • • •	التأمل الأول
		موقف الفيلسوف الفاجع ومشكلات الفلسفة
٤٥	• • • • •	التأمل الثاني
		الذات والاحالة الموضوعية
٨٧	• • • • •	التأمل الثالث
		الآنا والعزلة والمجتمع
١١٩	• • • • •	التأمل الرابع
		شر الزمان - التغير والابدية
١٤٥	• • • • •	التأمل الخامس
		الشخصية والمجتمع والاتصال الروحي

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٣٥٠١ / ١٩٨٢

ISBN ٩٧٧ - ١ - ٣٨ - ٢

• مؤلف الكتاب مفكر روسي تعبر فلسفته عن حياته الداخلية وعواطفه العميقة وتجاربه الفكرية والعملية . وكان من أهم ما شغل فكره وتأملاته العناية بالشخصية الإنسانية واستقلالها الروحي ومقاومتها للمذاهب الكلية ابقاء على كرامة الإنسان .
• فالشخصية عنده لا تنمو ولا تتقدم إلا في كنف الحب والعطف والشعور بمعنى الجماعة وبالعامل الخلاق الموجه إلى الخير العام الشامل . ان الوجود الحق - في رأيه - هو وجود الشخصية الحرة .

• إن روح كل إنسان لها وجودها المستقل ولها حقوقها وإمكاناتها التي ليس لأي شيء سيطرة عليها . ومن ثم فهو رافض للفلسفات التي تنكر حق الروح في الاستقلال والحرية أو التي تنقص قوى الإنسان وإمكاناته ، أو التي تعبر الإنسان مجرد آلة للروح العامة الشاملة .